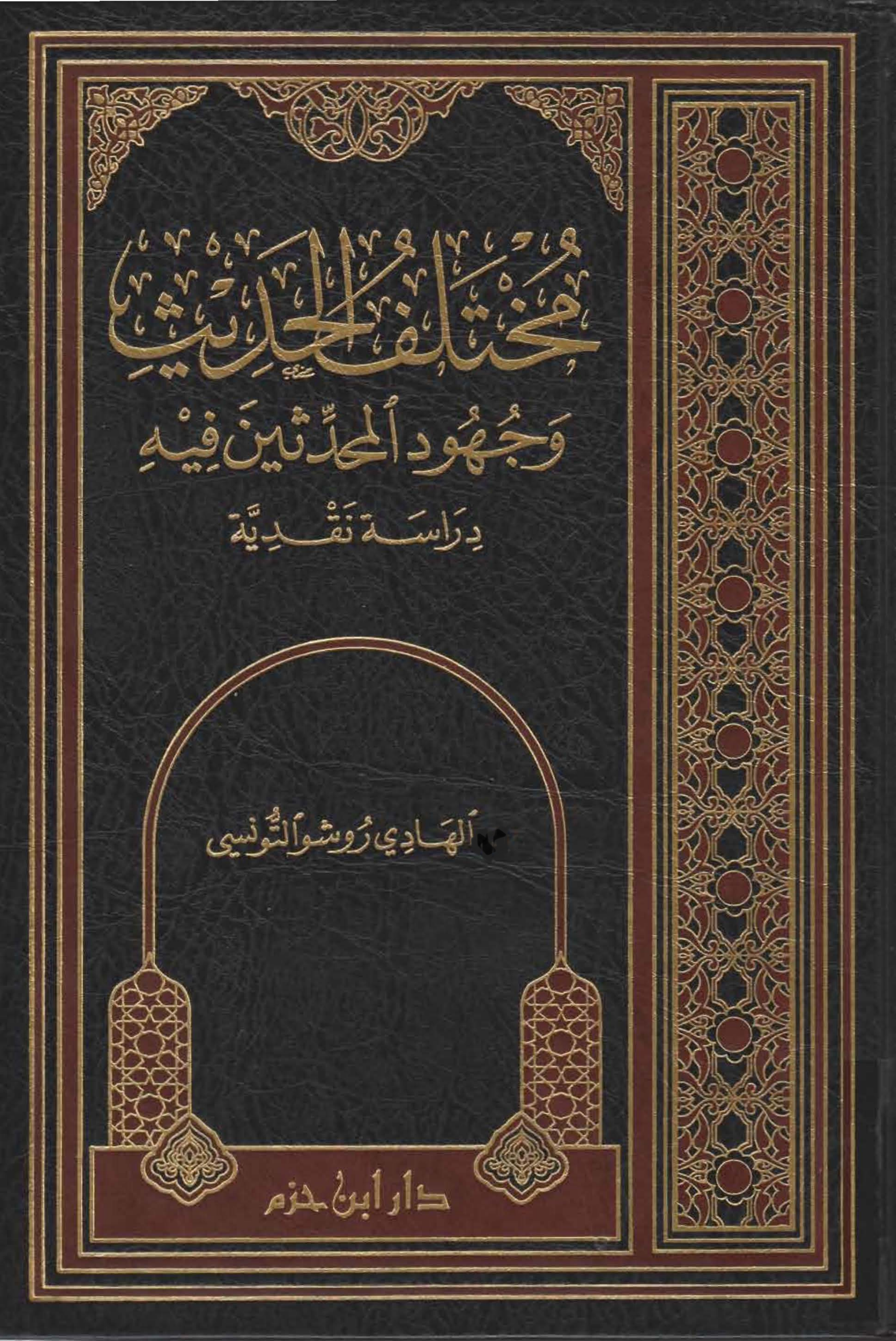


مختلف الحديث
وجهود المحدثين فيه
دراسة نقدية
الهادي روشو التونسي
دار ابن حزم

مُخْتَلِفُ الحَدِيثِ

وَجُهُودُ المُحَدِّثِينَ فِيهِ

دِرَاسَةٌ نَقْدِيَّةٌ

الطَّبْعَةُ الأُولَىٰ
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩



ISBN 978–9953–81–832-0

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366
هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)
بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

مُخْتَلِفُ الحَدِيثِ

وَجُهُودُ المحَدِّثِينَ فِيْهِ

دِرَاسَة نَقْدِيَّة

الهَادِي رُوشو التُّونسِي

دار ابن حزم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـدّمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على أشرف المرسلين: سيّدنا محمّد وعلى آله وصحابته أجمعين.

أمّا بعد، فإنّ الله تعالى شرّف هذه الأمّة بأن أنزل إليها أعظم كتبه، وكرّمها بأن أرسل فيها أكرم رسله، ليبيّن لها ما نزّل الله تعالى إليها، فقام النّبيّ محمّد ﷺ بهذه المهمّة أحسن قيام، ووضّح لأمّته أحكام الحلال والحرام، وحدّد لها ما يجوز في حقّ الله تعالى من صفات وما لا يجوز عليه بحال من الأحوال. فكانت السُّنَّة النّبويّة قولاً وفعلاً وتقريراً هي المصدر الثّاني: للمعرفة الدّينيّة من الجوانب كلّها، نجد فيها تفصيل أحكام العقيدة والعبادات والمعاملات.

لذلك حظي المحدّثون ـ وهم المعتنون بالسُّنَّة والحديث النّبويّ ـ بمكانة هامّة في المجتمع الإسلاميّ، يفزع المسلمون إليهم وإلى الفقهاء لمعرفة ما يقبل من الحديث وما يردّ، لتبنى عليه أحكام الشّريعة وتنظّم شؤون البلاد والعباد.

لكن، ما هي مواقف هؤلاء إزاء ما يجدونه من الأحاديث مختلفاً؟ هل سيقبلون وجود التّناقض والاختلاف بين الأحاديث، فتوجّه التّهمة إلى صاحب الشّريعة؟ أم سيوجّهون الاتّهام إلى الرّواة ويطعنون فيهم بقلّة الضّبط؟ وماذا سيقبلون من هذه الأحاديث المختلفة وماذا سيردّون؟ وعلى أيّ أساس سيكون قبول هذا الحديث دون ذاك؟ ما هي مواقف المحدّثين الّذين يُتّهمون برواية المتناقض المختلف ونقل المشكل الّذي يستعصي على العقل فهمه أو يبدو

مخالفاً لما هو ثابت في القرآن الكريم أو في القواعد الشّرعيّة المتّفق عليها؟ هل بذلوا جهداً لرفع الاختلاف وإزالة الإشكال عن هذه المرويّات؟ وهل كانت جهودهم مقنعة لغيرهم لا تقبل الجدال أم أنّها تحتاج بدورها إلى نقد نزيه هادئ تتّضح من خلاله حقائق الأمور؟

هذه الأسئلة وغيرها ممّا يشابهها كانت من أهمّ دوافع اختياري لهذه الرّسالة التي جعلتُ عنوانها:

مُخْتَلف الحَدِيثِ وجُهُود المُحَدِّثِينَ فِيهِ... دِرَاسَة نَقْدِيَّة

حاولت فيها أن أُجيب عن هذه الأسئلة الملحّة التي تحتاج إلى إجابات واقعيّة مدعّمة بأدلّة مقنعة وأمثلة تطبيقيّة من جهود المحدّثين وخصومهم، ملتزماً الحِياد وعدم الانحياز إلى الفريقين، أُقوّي حجّة المصيب منهما وأُضعّف شبهة المخطئ، حسب النّظر في أدلّتهما معاً.

هذا إلى جانب أسباب أخرى كانت وراء اِختيار هذا الموضوع؛ منها:

1 ـ أنّ مصطلح «مختلف الحديث» كثيراً ما تداخل مع مصطلح آخر قريب منه هو «مشكل الحديث» ممّا أحدث لبساً في أذهان بعض الباحثين، فاحتاج إلى تحليل وبيان حتّى يزول اللّبس ويرتفع الإشكال.

2 ـ أنّ هذا الموضوع شديد الأهمّية، كثير الخطورة، طَالَما اِعتبره المناوئون للإسلام فَرَسَ الرّهان لكسب معركتهم الفكريّة، ورأى فيه البعض الآخر «المقتل» الذي سَيَنْحَرُ هذه الشّريعة، إذ يثبت الاختلاف والتناقض في المصدر المبيّن للقرآن الكريم فيضعف إيمان أهلها بها ويفرّق النّاسَ عنها ويزهّد الرّاغبين فيها، فيستبدلونها بغيرها.

3 ـ أنّ جهوداً كثيرة قد بُذِلت في مختلف الحديث ومشكله، لكن لم أعثر إلى حدّ الآن على دراسة شاملة تبرز هذه الجهود وتوقف المسلمين عليها مجموعة في مؤلّف واحد، وفي حياد كامل. فرأيت أن أُبادر بذلك عسى أن أُضيف إلى المكتبة الحديثيّة لَبِنَةً وأكمل فيها نقصاً.

خطّة البحث:

مراعاة لأحكام المنطق من جهة، **ومحافظة** على التّسلسل الزّمنيّ عند استقراء جهود علماء الإسلام في التّعامل مع مختلف الحديث، قسّمت هذه الرّسالة إلى **ثلاثة أبواب متفاوتة الأهمّيّة، فكانت متفاوتة في الحجم دون أن تخلّ بالتّوازن المطلوب في مثل هذه الحالات:**

خصّصت **الأوّل** منها لدراسة **الجانب الأصوليّ** لمختلف الحديث، وهو **الجانب النّظري** كما قدّمه علماء أصول الفقه، **والثاني** لدراسة جهود المحدّثين قبل التّدوين في مختلف الحديث إستقلالاً؛ أي: قبل الإمام الشّافعي. أمّا الباب **الثّالث** فخصّصته للكتب التي دوَّنتْ «مختلف الحديث» مستقلاًّ وبذل أصحابها جهودهم فيها لرفع الاختلاف وإزالة الإشكال عن الأحاديث، متعرّضاً إلى مختلف الحديث ومشكله في العصر الحاضر ابتداء من زمن أحمد أمين وصولاً إلى آخر كتاب وقعت عليه يداي، وهو «تدوين السنة» لإبراهيم فوزي.

ومهّدتُ لهذه الرّسالة ببيان مفهوم الحديث والمحدّث ومعنى الاختلاف والإشكال، موضّحاً الفرق بين «مختلف الحديث» و«مشكل الحديث» محدّداً لمواقف علماء المسلمين من هذه المسألة بين مانعين للاختلاف ومجوّزين له ومفرّقين بين الأدلّة الظّنّية والقطعيّة.

وقد قسّمت كلّ باب إلى فُصُولٍ، وكلّ فصل إلى مَبَاحِث.

فأمّا الباب الأوّل فقسّمته إلى خمسة فصول: **الفصل الأوّل** بينت جهود المحدثين في نفي الاختلاف بين القرآن والحديث. وليتّضح ذلك وضعت ثلاثة مباحث: الأوّل: لنفي الاختلاف على وجه التّخصيص، والثاني: لنفي الاختلاف على وجه التقييد، والثالث: لنفي الاختلاف على وجه النسخ.

وفي **الفصل الثاني** بيّنت جهود المحدّثين في نفي الاختلاف بين الأحاديث القوليّة والفعليّة والتقريريّة. ولبيان ذلك جعلت مبحثاً: لنفي الاختلاف بين القولين والفعلين ومبحثاً ثانياً: لنفي الاختلاف بين القول

والفعل وثالثاً: لنفي الاختلاف بين القول والتقرير، والفعل والتقرير، وبين التّقريرين.

وفي **الفصل الثّالث** بيّنت فيه جهود المحدّثين في نفي الاختلاف بين الحديث والأدلة الأخرى وفصّلت ذلك في ثلاثة مباحث: الأوّل: لنفي الاختلاف بين الحديث والإجماع، والثاني: بين الحديث والقياس، والثالث: بين الحديث وعمل أهل المدينة.

الفصل الرابع خصصته لبيان جهود المحدّثين في الجمع بين الأحاديث المختلفة وتأويلها، وحللت ذلك في ثلاثة مباحث: الأول: لتوضيح مفهوم الجمع وشروطه وقواعده، والثاني: لتفصيل أوجه الجمع بين الأحاديث المختلفة، والثالث: لتأويل الأحاديث المشكلة.

الفصل الخامس بيّنت فيه جهود المحدّثين في الترجيح بين الأحاديث المختلفة، وقد تم ذلك في ثلاثة مباحث أيضاً: الأول: خصص للترجيح بالسند، والثاني: للترجيح بالمتن، والثالث: لبيان جهود المحدثين عند العجز عن الترجيح. وبذلك تم الباب الأول.

أما **الباب الثاني** المخصص لجهود المحدثين في مختلف الحديث قبل الاستقلال بتدوينه فقسمته أيضاً إلى خمسة فصول: **الأول** خصّصته لموقف الصحابة ﷺ من مختلف الحديث في عهد الرسول ﷺ وبينت ذلك في ثلاثة مباحث: الأول: جعلته لتوضيح المنهج العام للصّحابة في التّعامل مع الرسول ﷺ، والثاني: لمراجعة الصّحابة الرسول عليه الصلاة والسلام عندما تختلف الأحاديث عليهم، والثالث: لاستشكال الصحابة للحديث في حياته ﷺ.

وفي **الفصل الثاني** بينت مواقف الصحابة من مختلف الحديث بعد الرسول ﷺ ووضّحت ذلك في ثلاثة مباحث: الأول: خصّصته لبيان موقف الصّحابة ﷺ من الحديث المختلف مع العلم الثابت لديهم، والثاني: لاستشكال الحديث لتغيّر الظروف والعلل، والثالث: لاستدراك الصحابة بعضهم على بعض عند استشكال الحديث.

وفي **الفصل الثالث** بينت جهود التابعين قي مختلف الحديث، مستعيناً في ذلك بثلاثة مباحث: الأول: لبيان أثر الأحزاب السياسية في مختلف الحديث والثاني: لبيان أثر الحركة العلمية في مختلف الحديث، والثالث: لتوضيح التطور النّوعي لاختلاف الحديث في عصر التابعين.

وبينت في **الفصل الرابع** جهود الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مختلف الحديث مستعيناً بثلاثة مباحث: الأول: اختلاف الحديث مع الأصول الثابتة وجهود أبي حنيفة في ذلك، والثاني: جهوده عند اختلاف الحديث مع القياس، والثالث: نفيه للاختلاف بتعليل الحديث.

وفي **الفصل الخامس** بينت جهود الإمام مالك رحمه الله تعالى في مختلف الحديث وذلك في ثلاثة مباحث: الأول: جهود الإمام مالك عند اختلاف الحديث مع القرآن الكريم، والثاني: جهوده عند اختلاف الحديث مع السنة الثابتة، والثالث: جهوده عند اختلاف الحديث مع القياس. وبذلك تم الباب الثاني.

أما **الباب الثالث**: المخصص لتدوين مختلف الحديث فقسمته إلى خمسة فصول أيضاً، بينت في **الأول** منها جهود الإمام الشافعي رحمه الله في مختلف الحديث، وليتم ذلك بوضوح خصصت أربعة مباحث: الأول: للتعريف بكتابه «اختلاف الحديث»، والثاني: لبيان المنهج العام للشافعي في رفع الاختلاف بين الأحاديث، والثالث: للترجيح بالسند عند الشافعي، والرابع: للترجيح بالمتن عنده.

وبينت في **الفصل الثاني** جهود أشهر أصحاب الصحاح والسنن متحدّثاً في مبحث أول: عن الإمام البخاري وجهوده في صحيحه، وفي مبحث ثان: عن الإمام الترمذي وجهوده في سننه، وفي مبحث ثالث: عن ابن خزيمة وجهوده في صحيحه، وفي مبحث رابع: عن الإمام البيهقي وجهوده في السنن الكبرى.

وبينت في **الفصل الثالث** جهود الإمام ابن قتيبة في مختلف الحديث مُعرّفاً بكتابه «مختلف الحديث» في مبحث أول: مبيناً جهوده في الجمع بين

الأحاديث في مبحث ثانٍ: موضحاً منهجه في الترجيح بالنقل في مبحث ثالث: ومنهجه في الترجيح بالعقل في مبحث رابع.

ولتعايش الإمامين الطبري والطحاوي في عصر واحد ولتقارب منهجهما جمعت بينهما في **فصل رابع** لبيان جهودهما في مختلف الحديث. وقسمت هذا الفصل إلى أربعة مباحث أيضاً: الأول: تحدثت فيه عن الإمام الطبري وجهوده في مختلف الحديث من خلال كتابه «تهذيب الآثار»، والثاني: تحدثت فيه عن الإمام الطحاوي وجهوده من خلال كتابيه «المشكل» و«المعاني»، والثالث: تحدثت فيه عن جهود الطحاوي في أسانيد الأحاديث المختلفة والرابع: تحدثت فيه عن جهوده في متون الأحاديث المختلفة، مقارناً جهود الإمامين في السند والمتن.

أمّا **الفصل الخامس** فخصّصته للإمام ابن فورك وجهوده في مختلف الحديث، ولبيان ذلك وضعت أربعة مباحث: الأول: للتعريف بكتاب ابن فورك «مشكل الحديث»، والثاني: لبيان منهجه في كتابه، والثالث: لتوضيح جهوده في رفع الإشكال عن الحديث، والرابع: للقيام بموازنة بين ابن خزيمة وابن فورك.

ثم احتجت إلى **فصل سادس** لبيان مختلف الحديث في العصر الحديث قسمته إلى ثلاثة مباحث: الأول: للحديث عن محاصرة السّنّة في العصر الحديث، والثاني: لعرض شبهة تعارض الأحاديث ومناقشتها، والثالث: لعرض شبهة معارضة الأحاديث للعقل والعلم ومناقشتها.

وختمت الرسالة بأهمّ النتائج التي توصّلت إليها من خلال عملي هذا الذي اعتمدت فيه على مصادر ومراجع متنوعة:

نقد المصادر والمراجع:

لقد عملت على تنويع المصادر والمراجع التي إِعْتمدتها حتّى يكون البحث شاملاً بلغت ثمانية وثلاثين وثلاثمائة عنواناً، عدا الدّوريّات ودوائر المعارف والمراجع الأجنبيّة؛ فكانت منها مؤلفات في الفقه وأصوله، وفي

الحديث الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، وفي الشروح الحديثية، وكتب تهاجم الحديث والسنة، وكتب تدافع عنها، إضافة إلى كتب الفهارس والكتب ذات الموضوعات العامّة التي يحتاج إليها كل باحث.

كتب تأويل مختلف الحديث: حاولت أن أرجع إلى كل كتاب ورد فيه بيانٌ لمشكل الحديث أو رفع للاختلاف بين الأحاديث أو بينها وبين القرآن الكريم. وأهمّ هذه الكتب:

- «اختلاف الحديث» للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ/ 819م).

- «تأويل مختلف الحديث» لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ/ 889م).

- «تهذيب الآثار» لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ/ 922م).

- «كتاب التوحيد» لأبي إسحاق محمد بن خزيمة النيسابوري (ت311هـ/ 923م).

- «شرح معاني الآثار» لأبي جعفر الطحاوي (ت321هـ/ 932م).
- «مشكل الآثار» للطحاوي أيضاً.

- «مشكل الحديث وبيانه» لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ/ 1015م).

- «مشكلات الأحاديث النبوية وبيانها»، لعبد الله بن علي النجدي القصيمي (ت1353هـ/ 1934م).

وقد رجعت إلى هذه الكتب وقرأتها كلمة بعد كلمة، متوقفاً عند كل لفظة منها مقارناً إياها بما ثبت من أحكام الشريعة، مستنبطاً مناهج أصحابها في التحليل والنقاش ناقداً لها إذا لزم الأمر.

كتب شرح الحديث: من الكتب المهمّة التي رجعت إليها في بحثي هذا كتب شرح الأحاديث، وهي كتب تَعَرَّض فيها أصحابها إلى الأحاديث التي

تبدو مختلفة أو مشكلة، وعملوا على إزالة اللبس عنها. وأهم هذه الكتب:

- «شرح صحيح مسلم»، للإمام محيي الدين النووي (ت676هـ/ 1277م) عوّلت عليه كثيراً لأنه شرحٌ لكتابٍ جَمَعَ الأحاديث الصحيحة، كما أم المحدّثين بعده يعوّلون عليه كثيراً ويتبنون آراءه وطرائقه في الجمع بين الأحاديث.

- «فتح الباري شرح صحيح البخاري» للإمام ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1448م) وهو أوسع الشروح الحديثية وأتقنها، أفادني بشكل جيّد جدّاً؛ خصوصاً عند تقديمه لوجهات النظر المختلفة عند فهم حديث مشكل لسبب من الأسباب، لكنّه يُكثر من الإحالات إلى أبواب متفرّقة في كل الكتاب لتظفر بشرح كامل للحديث الواحد.

- «سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام»، للإمام محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني (ت1182هـ/ 1768م)، شرح فيه صاحبه أصول الأدلة الحديثية للأحكام الشرعية، وعوّل على ابن حجر كثيراً، لكنه تجنب تقطيع الشرح في مواطن متعدّدة، فكان يقدّم خلاصة شرح الحديث في كلّ موضع تقريباً.

- «نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار»، للإمام محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ/ 1834م) وقد أفدت منه كثيراً لأنه أوسعُ مادةً وأكثرُ تعرّضاً إلى الأحاديث المختلفة ورفع الإشكال عنها.

كتب الفقه وأصوله: بما أن موضوع «مختلف الحديث» مشترك بين المحدثين وعلماء أصول الفقه والفقهاء، فإنه كان من الضروري الرجوع إلى الكتب الأمهات، ويمكن تصنيف كتب الأصول إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: مصنفات على طريقة المتكلمين: وهي الكتب التي صنفت باعتماد ضبط الأصول والقواعد ضبطاً علمياً دقيقاً ثم تولّى أصحابها تخريج الفروع عليها وأهمُّها:

- «كتاب الرسالة» للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ/ 819م)

وهو أول كتاب في هذا العلم حاول فيه أن يعتمد قانوناً كليّاً يرجع إليه في معرفة دلائل الشريعة وكيفية رفع الاختلاف بين الأحاديث، فكان مرجعاً علمياً هامّاً استفدت منه كثيراً.

ـ «الإحكام في أصول الأحكام» لأبي محمد علي بن حزم (ت456هـ/ 1063م) قصد فيه صاحبه بيان الأحكام الشرعية ومحاجّة أصحاب المذاهب الفقهية معتمداً منابع الدّين الأصلية، فكانت الإفادة منه عظيمة.

ـ «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول»، للإمام محمد بن علي الشوكاني (ت1250هـ/ 1834م) وهو أجمع كتب أصول الفقه وأكثرها دقة وتحريراً للأدلة وتمييزاً للرّاجح منها.

القسم الثاني: مصنفات جامعة بين طريقة المتكلمين والفقهاء وهي الكتب التي اعتنت بتقرير الأصول وتخريج الفروع عليها. وأهمّها:

ـ «مسلّم الثبوت»، لمحبّ الله بن عبد الشكور الحنفي (ت1119هـ/ 1707م) لخّص فيه أصول الحنفية وضبطها، شرحه محمد بن نظام الدين الأنصاري في فواتح الرحموت فكان مرجعاً ممتازاً.

القسم الثالث: مصنّفات جمعت بين الأصول والمقاصد الشرعية وأهمّها: ـ «كتاب إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين»، للإمام شمس الدين محمد بن قيّم الجوزية (ت751هـ/ 1350م) تعرّض فيه إلى ادّعاء مخالفة بعض النصوص الشرعية للقياس، كما ناقش عمل أهل المدينة، وهو مرجع لا غنى عنه للباحث في اختلاف الحديث.

ـ «كتاب الموافقات في أصول الشريعة»، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت970هـ/ 1562م) حاول فيه صاحبه أن يقف على مقاصد الشريعة رابطاً جزئيّاتها بكلّياتها لتبدو منسجمة صالحة لأن تتنزّل في الواقع مع ضمان مصالح الناس.

أما **كتب الفقه** فلم أرجع إلّا إلى المصنفات التي تعتمد الأدلة الشرعية في إثبات الأحكام الفقهية؛ وأشهرها:

- «تأسيس النظر فيما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحباه ومالك والشافعي» للإمام أبي زيد عبد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت430هـ/ 1038م)، ومع أنه كتاب فقهي فإنه يُعتبر مرجعاً مفيداً في بيان طرائق الاجتهاد وكيفية تعامل هؤلاء الأئمة مع النص الديني قرآناً وسُنّة، وصاحبه يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، وهو أوّل من أبرز علم الخلاف للوجود.

- «المحلّى» لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت456هـ/ 1063م)، أعرض فيه صاحبه عن آراء الفقهاء، وحاول أن يستنبط الأحكام من القرآن الكريم والسّنّة النبويّة، فتراه يُقلّب النّظر في الأدلّة، مخصّصاً حيناً، قائلا بالنّسخ حيناً آخر، جامعاً بين ما يبدو من النّصوص مختلفاً. وبالجملة فهو مرجع هامٌّ جدّاً، يُرشد العقل إلى دقائق فاتت الأئمّة.

- «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد (ت595هـ/ 1198م) وهو كتاب أفدت منه في توجيه الأدلّة الشّرعيّة ومعرفة كيفيّة اعتماد الأئمّة عليها، وهو أوسع من تأسيس النّظر وأكثر دقّة.

- «الفقه الإسلامي وأدلّته» للدّكتور محمد وهبة الزّحيلي، وهو كتاب معاصر عمل على ذكر اختلاف الفقهاء، مع تحديد أسباب اختلافهم انطلاقاً من الدّليل السمعي، في أسلوب مبسّط يناسب العصر.

كتب قانون الرّواية: أهمّها:

- «الكفاية في علم الرّواية» لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت463هـ/ 1070م).

- «مقدّمة أبي عمرو عثمان بن الصّلاح الشّهرزوري» (ت642هـ/ 1244م).

- «تدريب الرّاوي في شرح تقريب النّواوي» لجلال الدّين عبد الرحمٰن السيوطي (ت911هـ/ 1505م).

- «منهج النّقد في علوم الحديث» للدّكتور نور الدّين عتر.

وقد رجعت إلى هذه الكتب لتحقيق مذهب المحدّثين في التّعارض

وطرق الجمع بين الأحاديث المختلفة انطلاقاً من علوم الحديث، وللتّدقيق في المصطلحات التي يستعملها أهل الاختصاص.

الكتب المهاجمة للسُّنَّة، والكتب المدافعة عنها:

الكتب المهاجمة للسّنّة هي الكتب التي قام أصحابها فيها بالتّشكيك في الحديث النّبوي، أو بالطّعن على المحدّثين باتّباع الهوى والوقوع في الخلل المنهجي. وعلى رأس هذه الكتب مؤلّفات المستشرقين التي تخلّلها الدّسّ على الإسلام وأهله، مثل دائرة المعارف الإسلاميّة، وما كتبه بعض مفكّري الإسلام ممّن وقعوا تحت تأثير المستشرقين، فتبنّوْا آراءهم حسن ظنٍّ بهم، أو مكراً مثلما مكروا. ومن هؤلاء محمود أبو ريّة في كتابه: «أضواء على السّنّة المحمّديّة» وأحمد أمين في «فجر الإسلام» و«ضحى الإسلام» وإبراهيم فوزي في «تدوين السّنّة».

ولقد رجعت إلى هذه الكتب لأتأكّد من مقالة هؤلاء، حتّى لا أنسب إليهم ما نقله غيرهم عنهم، فأُثبِت الحقّ فيما قالوا، وأبيّن وجه الخطأ والزّلل إذا قام الدّليل على خلافه.

أمّا الكتب المدافعة عن السّنّة والحديث ـ فهي وإن كانت مشحونة بطاقاتٍ حماسيّة كبيرة مثل كتاب «السّنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي» لمصطفى السّباعي، وكتاب «دفاع عن السّنّة» لمحمد أبو شهبة، وكتاب «السّنّة المفترى عليها» لسالم علي البهنساوي ـ فقد رجعت إليها للاستئناس بها، واكتشاف الوجه الآخر من القضيّة المطروحة حتّى يظهر الحقّ إلى جانب هذه الجهة أو تلك، فأدوّنه مطمئنّا إلى أنّه حقّ حتّى يقوم الدّليل على خلاف ذلك.

هذا، ولقد بذلت جهدي لتظهر هذه الرّسالة على هذا الشّكل، وقد تطلّب ذلك إنكباباً على مصادر العلم ومراجعه، بحثاً عن كلّ معلومة صالحة لتكون لَبِنَةً من لَبِنات بنائه مقارناً ما أجده ببعضه مرّة، وبالعقل أخرى، متّبعاً في ذلك الطّريقة الاستقرائيّة، ناقداً لهذه المعلومات، مستنتجاً ما ينبغي استنتاجه حتّى لا تكون هذه الدّراسة مجرّد جمع للمعلومات. فإن كنت قد

وُفّقت فهذا من تمام فضل الله عليّ، وإن كان غير ذلك فإنّني أُراجع ما كتبت؛ لأنّ الحقّ هو ضالّتي.

ولا يسعني في ختام مقدّمتي هذه إلّا أن أتقدّم بجزيل الشّكر والامتنان إلى أستاذي الدّكتور «**الصادق كُرشيد**» الذي تفضّل بمواصلة الإشراف على رسالتي، وفتح لي قلبه ومنزله، ولم يبخل عليّ بالنّصيحة والتّوجيه، بعد أن كان أستاذاي الفاضلان الدكتور «بولبابة حسين» والمرحوم الدّكتور «حمّادي اليوسفي» عليّ مشرفين وساعداني على إقامة بنائها. جازى الله الأحياء عنّا كلّ خير وأسكن الأموات منّا فسيح جنانه.

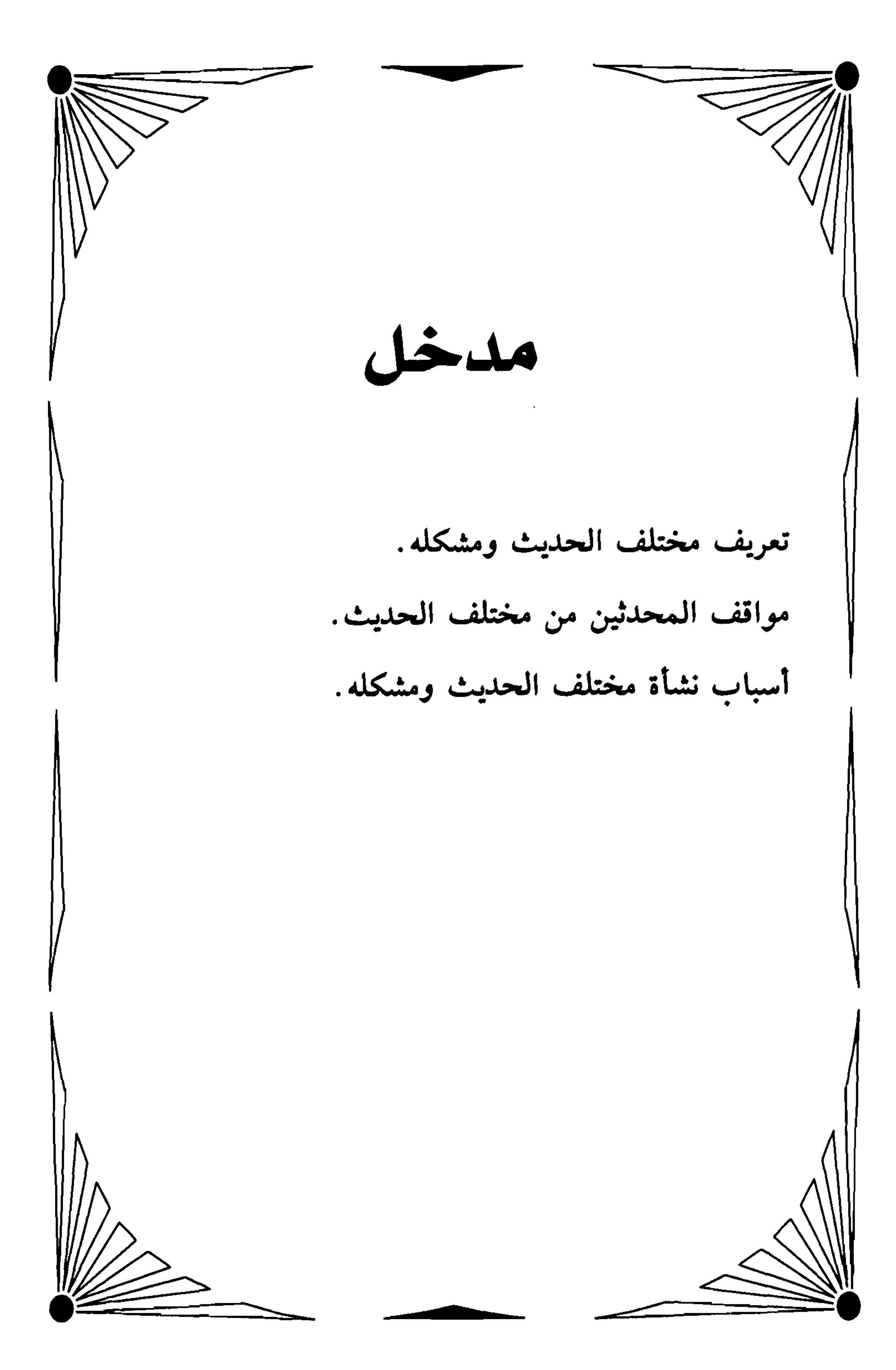
كما أتقدّم بجزيل الشّكر إلى أعضاء لجنة المناقشة لما بذلوه من جهد من أجل تزكية هذه الرّسالة من الأخطاء وتجويد هذا العمل المتواضع وترشيده. كما أشكر كلّ من ساعدني على إتمام هذا العمل الذي أرجو أن يكون لبنة من لبنات المكتبة الحديثيّة. والله من وراء القصد. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

د. الهادي روشو

مفتاح رموز الرّسالة

في هذه الرّسالة بعض الرّموز، استعملت اختصاراً، حتّى لا تطول صفحاتها من غير فائدة:

- إلخ. . . : إلى آخره.
- ت: توفّي سنة. . .
- ج: الجزء.
- ح: الحديث.
- د ت: دون تاريخ.
- د ط: دون طبعة.
- د ط ت: دون طبعة ودون تاريخ.
- ص: الصّفحة.
- م: السّنة الميلاديّة.
- م. ن: المصدر نفسه.
- هـ: السّنة الهجريّة.
- / : خطّ مائل يفصل بين رقم الجزء ورقم الصّفحة، مقدّماً الجزء على الصّفحة؛ أو بين التّاريخ الهجري والتّاريخ الميلادي، مقدّماً التاريخ الهجري على الميلادي.



مدخل

تعريف مختلف الحديث ومشكله.

مواقف المحدثين من مختلف الحديث.

أسباب نشأة مختلف الحديث ومشكله.



مختلف الحديث ومشكله

قبل البدء في خوض هذا الموضوع يحسن أن نقف على مسائل مهمّة تتعلّق بتحديد مصطلح: «الحديث» و«المحدّث»، وبيان معنى «مختلف الحديث ومشكله».

1 ـ تعريف الحديث:

أ ـ الحديث في اللغة:

المتأمّل في لغة العرب يجد أنّ لفظ «الحديث» يطلق عن الجديد من الأشياء. ويأتي أيضاً بمعنى الخبر.

سمّي حديثاً لأنّ شأن الإخبار أن يكون عن أمر حدث وجدّ. فكلّ ما يتكلّم به الإنسان فهو حديث، نافعاً كان أم ضارّاً، قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ [لقمان: 6].

ويطلق الحديث على كلّ ما يُحَدَّثُ به قليلاً كان أو كثيراً، وجمْعه أحاديث، كقطيع وأقاطيع، وهو شاذّ على غير قياس.

وقد قالوا في جمعه: حِدْثان وحُدْثان وهو قليل، وعلى القياس = أَحْدِثَة، كرغيف وأَرْغِفَة، وحُدُث، كقضيب وقُضب.

أمّا واحد الأحاديث فهو أُحْدُوثَةٌ كأناشيد وأنشودة، قال اللّه تعالى: ﴿فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ﴾ [المؤمنون: 44]؛ أي: صيّرناهم أحاديث يتحدّث الناس بما أصابهم. والأحاديث هنا جمع أُحدوثة وهي اسم لما يتلهّى الناس بالحديث عنه، ووزن الأُفْعُولة يدلّ على ذلك مثل الأعجوبة والأسطورة. ومن هنا شاع على الألسنة «صار أحدوثة» أو «صار حديثاً» اذا ضُرب به المثل.

ويصحّ أن يكون جمع «الحديث» «أحاديث» بمعنى الخبر المتحدّث به، ولأنّه يَحدث شيئاً فشيئاً، قال الشيخ محمد الطاهر، ابن عاشور (ت1393هـ/ 1973م): «حقيقة الحديث أنّه الخبر والقصة الحادثة ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الذّاريات: 24] ويُطلق مجازاً على الأمر الذي من شأنه أن يصير حديثاً، وهو أعمّ من المعنى الحقيقي»[1].

وقد سُمّيت هذه الكلمات والعبارات الصّادرة عن النّاس أحاديث لأنّ الكلمات إنّما تتركّب من الحروف المتعاقبة المتوالية، وكلّ واحد من تلك الحروف يحدث عقب صاحبه، أو لأنّ سماعها يُحدث في القلوب والمعاني ما يُحدث.

ب ـ الحديث في الاصطلاح:

الحديث في اصطلاح المحدّثين: الحديث في اصطلاح المحدّثين هو «كلّ ما أُثِر عن النّبيّ ﷺ من قول أو فعل أو إقرار أو صفة خَلقية أو خُلقية، حقيقة أو حكماً، أو سيرة، سواء أكان ذلك قبل البعثة كتحنّثه في غار حراء، أم بعدها»[2].

يقصد بالقول ما أضيف الى النّبيّ ﷺ من كلام غير القرآن الكريم، متّصلاً كان أو منقطعاً، صحيحاً كان أو ضعيفاً، ومثاله قوله عليه الصّلاة والسّلام: «**إِنَّمَا ٱلْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ**»[3].

---

(1) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج9، ص198، الدار التونسية للنشر، 1984م (د.ط).

(2) الخطيب (محمد عجّاج): أصول الحديث، دار الفكر، بيروت، طبعة ثانية، 1391هـ/ 1971م، ص19.

(3) البخاري (محمد بن إسماعيل: ت256هـ/ 869م)، الجامع الصحيح، نسخة فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1448م)، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، الطبعة الثانية 1301هـ، مع الاعتماد في ترقيم الكتب والأبواب والأحاديث على طبعة اسطنبول 1401هـ/ 1981م (د.ط)، كتاب بدء الوحي 1، باب كيف كان بدء الوحي الحديث 1، ج1، ص7 ـ 15؛ مسلم (ابن الحجاج: =

ويدخل في القول ما أسنده الرسول ﷺ إلى ربّه ﷻ، ويعرف بالحديث القدسي، ومثاله ما رواه مسلم وابن ماجه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلاً أَشْرَكَ فِيهِ مَعِي غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكَهُ**»[1].

ويقصد بالفعل ما صدر عن النبي ﷺ من أفعال قام بها ممّا يتعلّق بالعادات كالقيام والقعود أو العبادات كصفة صلاته وصيامه، ويدخل في الأفعال ما تركه كإمساكه عن أكل الضّبّ لمّا قُدّم له وما همّ به ولم يفعله[2].

أمّا التقرير فيقصد به إقراره ﷺ أقوال صحابته وأفعالهم دون إنكار عليهم، مثال ذلك أنّه لمّا رجع من الأحزاب قال لأصحابه: «**لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ**». فأدركهم العصر في الطّريق، فقال بعضهم: «لا نصلّي حتّى نأتيها». وقال بعضهم: «بل نصلّي، لم يُرد منّا ذلك». فلمّا أخبروا النّبيّ ﷺ بما حدث لم يعنّف واحداً منهم[3].

ويُقصد بالصّفة الخَلقيّة وصف النّبيّ ﷺ الخَلقيّ والجسمي؛ كقول أنس رضي الله عنه: «كان رسول الله ﷺ ليس بالطّويل البائن ولا بالقصير، ولا بالأبيض الأمهق ولا بالآدم، ولا بالجعد القطط ولا بالسّبط»[4].

أمّا الصّفة الخُلُقيّة فيُقصد بها ما أثر من أخلاق رسول الله ﷺ عند تعامله

= ت261هـ/ 874م): صحيح مسلم، طبعة اسطنبول 1401هـ/ 1981م (د.ط) كتاب الإمارة، الحديث 155، باب قوله ﷺ: «إنّما الأعمال بالنّيّة» ج3، ص1515.

(1) مسلم (ابن الحجّاج): الصحيح، الزهد ح46، باب من أشرك في عمله غير الله ج4، ص2289؛ وابن ماجه: السنن، الزهد، 21، باب الرياء والسمعة، ج2، ص1405.

(2) سيأتي تفصيل ذلك ص89 من هذه الرّسالة.

(3) البخاري (محمد): الجامع الصّحيح، صلاة الخوف 5، باب صلاة الطّالب والمطلوب ج2، ص363 الحديث 946.

(4) البخاري (محمد): الجامع الصّحيح، كتاب اللباس 68، باب «الجعد»، الحديث 5900، ج10، ص301.

(والبائن هو الظّاهر. والأمهق هو الشّديد. والآدم هو الأسمر. والجعد: الشّعر فيه التواء وانقباض. والسبط: الشعر المسترسل).

مع من حوله من النّاس وغيرهم؛ كقول عائشة رضي الله عنها: «لم يكن رسول الله ﷺ فاحشاً ولا متفحّشاً، ولا صخّاباً في الأسواق، ولا يجزي بالسّيّئةِ السّيّئةَ، ولكن يعفو ويصفح»[1].

ويُقصد بالسّيرة أخبار رسول الله ﷺ من حيث ولادته ونشأته وبعثته وهجرته وغزواته وسراياه وأسفاره وزواجه وما كان يملكه. إنّها حياة محمد ﷺ إلى أن لقي ربّه.

تسامَحَ بعض المحدّثين فلم يُقْصروا الحديث على ما أُضيف إلى النّبيّ ﷺ، بل أضافوا إليه ما رُوِي عن الصّحابيّ، ويُسمّى بالموقوف. وكذا ما رُوِي عن التّابعي ويُسمّى بالمقطوع. لذلك نجد الكثير من الكتب الحديثيّة حَوَتْ هذه الأصناف كلّها في الباب الواحد. مثل موطّأ مالك بن أنس (ت179هـ/ 795م) ومصنّف عبد الرّزّاق الصّنعاني (ت211هـ/ 826م).

ويُطلق بعض العلماء على الموقوف والمقطوع اسم الأثر. واختار الدّكتور نور الدّين عتر التّسوية بين هذه المصطلحات بناء على أنّ الحافظ ابن حجر قال في نزهة النّظر: «الخبر عند علماء الفنّ مُرادف للحديث»[2].

ولا نظنّ أنّ عبارة الحافظ ابن حجر توهم بذلك؛ لأنّه قال في فتح الباري ما نصّه: «المراد بالحديث في عرف الشّرع ما أُضيف إلى النّبيّ ﷺ، وكأنّه أُريد به مقابلة القرآن لأنّه قديم»[3].

ثمّ إنّ المحدّثين دأبوا على إعلال الحديث بكونه موقوفاً أو مقطوعاً إذا

---

(1) البخاري (محمد): الجامع الصّحيح، كتاب الأدب 38، باب لم يكن النّبيّ ﷺ فاحشاً ولا متفحّشاً ج10، ص378 الحديث 6029؛ ومسلم (ابن الحجاج): صحيح مسلم، كتاب الفضائل، الحديث 113 الباب 31 في صفة النّبيّ ﷺ ومبعثه وسنّه ج4، ص1824.

(2) عتر (نور الدّين): منهج النّقد في علوم الحديث، دار الفكر، بيروت (د.ط) و(د.ت)، ص19.

(3) ابن حجر (أحمد العسقلاني ت852هـ/ 1448م): فتح الباري، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، الطبعة الثانية 1301هـ/ 1883م، ج1، ص173.

أخطأ الرّاوي فرفعه؛ كقول ابن أبي حاتم الرّازي: «سألت أبي وأبا زُرعة عن حديث . . . ابن عبّاس عن النّبيّ ﷺ في المسح على الخفّين. قالا: هو خطأ. إنّما هو عن ابن عبّاس موقوفاً»[1].

وهناك ما يُعرف بالحديث الحُكْميّ وهو ما رواه الصّحابي من المسائل التّوقيفيّة التي لا دخل للرّأي فيها.

وفي رأيي لا يجوز اعتبار كلام الصّحابيّ حديثاً مرفوعاً، ولا يحتجّ به كما يحتجّ بالمرفوع. نعم نستأنس به في الأحكام الشرعيّة، ونرويه مسنداً إلى قائله، شرط أن يكون الصّحابي غير مشتهر بالأخذ عن الإسرائيليّات.

فالخبر عن الصّحابة أو التّابعين إذا احتفّ بقرائن تدلّ على رفعه يكون له حكم المرفوع.

إنّ مفهوم الحديث عند المحدّثين يقودنا إلى **التّساؤل عن الفرق بينه وبين الخبر والأثر:**

فأمّا الخبر في اللّغة فهو النّبأ وجمعه أخبار، وجمع جمعه أخابير. وخبّره بكذا وأخبره: نبّأه، والخبر اِصطلاحاً مرادف للحديث على أشهر الأقوال.

وفرّق بعضهم بين الخبر والحديث. فجعل الخبر عامّاً يشمل ما جاء عن النّبيّ ﷺ وعن غيره، وجعل الحديث خاصّاً بالنّبيّ ﷺ. ومِنْ ثَمّ قيل لمن يشتغل بالتّواريخ وما شاكلها «الإخباري»، ولمن يشتغل بالحديث النّبويّ «المحدّث». وقال آخرون: «بين الحديث والخبر عموم وخصوص مطلق فكلّ حديث خَبَر وليس كلّ خَبَر حديثاً»[2].

---

(1) ابن أبي حاتم (عبد الرّحمٰن الرّازي ت327هـ/ 938م): علل الحديث، تحقيق محبّ الدّين الخطيب، دار المعرفة، 1405هـ/ 1985م، ج1، ص17. وانظر: الجوّابي (محمد الطّاهر): جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النبوي، نشر وتوزيع مؤسّسات ابن عبد الله، تونس 1991م، من ص256 إلى 281.

(2) السيوطي (عبد الرحمٰن ت911هـ/ 1505م): تدريب الرّاوي في تقريب النّواوي، دار إحياء السّنّة النّبويّة الطّبعة الثّانية، 1399هـ/ 1979م حقّقه وراجع أصوله عبد الوهّاب عبد اللطيف ج1، ص42.

أمّا الأثر في اللّغة فهو ما بقي من رسم الشّيء. وجمْعُه آثار وأُثور، والأثر أيضاً الخبر. يقال: حديث مأثور أي: يخبر الناس به بعضهم بعضاً؛ أي: ينقله خَلَف عن سَلَف.

والأثر اصطلاحاً مرادف للحديث والخبر، إلّا أنّ الأثر يطلق على المرفوع والموقوف والمقطوع. قال النّووي (ت676هـ/ 1277م): «المذهب المختار الذي قاله المحدّثون وغيرهم واصطلح عليه السّلف وجماهير الخَلف، هو أنّ الأثر يطلق على المروي مطلقاً سواء كان عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي»[1]. بل حكى ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1448م) إطلاق الأثر على المقطوع أيضاً[2].

أمّا فقهاء خراسان فخصّوا الأثر بالموقوف والخبر بالمرفوع[3].

الحديث والسُّنَّة:

السُّنَّة في اللّغة اسم جامد غير مشتقّ أو اسم مصدر من سنّ، إذ لم يرد في كلام العرب السَّنُّ. بمعنى وضع السُّنَّة، وعلى هذا يكون فعل سَنّ هو المشتقّ من السّنة اشتقاق الأفعال من الأسماء الجامدة، وهو اشتقاق نادر.

وللسُّنَّة استعمالات كثيرة في اللّغة منها: الصورة وما أقبل عليك من الوجه. ومنها: الطبيعة. وتطلق السّنّة على الطّريقة حسنة كانت أو قبيحة.

---

(1) النووي (محيي الدّين ت676هـ/ 1277م): شرح صحيح مسلم، مطبوع بهامش إرشاد السّاري، دار الكتاب العربي، عن الطبعة السّابعة للأميريّة، بولاق 1402هـ/ 1983م، ج1، ص84 ـ 85. وانظر: الحرش (سليمان مسلّم) والجمل (حسين إسماعيل): معجم مصطلحات الحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى 1414هـ/ 1996م، ص13.

(2) كما هو ظاهر من عنوان منظومته نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. وانظر: القاري (علي بن سلطان 1014هـ/ 1605م): شرح النّخبة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان (د.ط.د.ت) 16.

(3) السيوطي: تدريب الراوي ج1، ص42 ـ 43. والخميسي (عبد الرحمٰن بن إبراهيم): معجم علوم الحديث النبوي، دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع بجدّة ودار ابن حزم، الطبعة الأولى 1421هـ/ 2000م، ص10.

قال ابن منظور (ت711هـ/ 1311م): «وكلّ من ابتدأ أمراً عمل به قوم بعده قيل هو الذي سَنَّهُ»[1] ومنه قول النبيّ ﷺ: «**مَنْ سَنَّ فِي الإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أن يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ**»[2]. وبهذا المعنى أيضاً وردت السنّة في شعر لبيد بن ربيعة العامري (ت41هـ/ 661م) إذ قال في معلّقته:

مـن مـعـشـر سـنّـت لـهـم آبـاؤهـم ولـكـلّ قـوم سُـنّـةٌ وإمـامُـهَـا

(من البحر الكامل)

وفي شعر خالد بن زهير الهذلي مخاطباً أبا ذؤيب الهذلي:

فلا تجزَعَنْ من سنّة أنت سِرتها فأوّلُ راضٍ سُنّةً من يسيرها[3]

(من البحر الطّويل)

أمّا في **اصطلاح المحدّثين** فالسُّنّة هي ما أضيف إلى النّبيّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلْقيّة وخُلُقِيَة أو سيرة، وكل ما نسب إلى النّبيّ ﷺ قبل الرّسالة أو بعدها سواء أثبتت حكما شرعيّاً أو لم تُثبِتْ.

أغلب علماء أصول الفقه يقصرون السّنّة على قول الرسول ﷺ وفعله وتقريره لأنّ الصفات أمور خَلْقية لا دخل لها في التّشريع والتّكليف. ومن أدخل الصّفات في السّنّة كان دليله أنّ من الصّفات ما هو راجع إلى الأخلاق كالحلم والصبر والوجود.

ووسّع الشاطبي (ت790هـ/ 1388م) مفهوم السّنّة ليشمل أقوال الصّحابة

---

(1) ابن منظور (محمد بن مكرم ت711هـ/ 1311م): لسان العرب: نسّقه وعلّق عليه ووضع فهارسه علي شبري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1408هـ/ 1988م، ج6، ص399.

(2) مسلم: الجامع الصّحيح، كتاب العلم، باب من سنّ سنّة حسنة أو سيّئة ج4، ص2059 الحديث 15، وكتاب الزّكاة، باب الحث على الصّدقة ولو بشقّ تمرة ج2، ص703 الحديث 69.

(3) الأصبهاني (أبو الفرج ت356هـ/ 966م): الأغاني: طبعة بولاق مصر ودار التوجيه اللبناني (د.ت.د.ط) ج6، ص62.

وأفعالهم وتقريراتهم فكلّ ذلك سُنَّة؛ بينما وسّعها الشيعة إلى ما يصدر عن أئمّتهم فهي عندهم كلُّ ما يصدر عن المعصوم قولاً وفعلاً وتقريراً[1].

أمّا **الفقهاء** فلهم تعريف خاص للسّنّة، إنّها تطلق عندهم على ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فهي ما ثبت عن النّبيّ ﷺ من غير افتراض ولا وجوب.

وقد تطلق عندهم على ما يقابل البدعة ومنه قولهم: «طلاق السُّنّة كذا» و«طلاق البدعة كذا» وهي بذلك تصدق على كل الشريعة من قرآن كريم وحديث ثابت واجتهاد صحيح، ومن هنا جاء اصطلاح أهل السّنّة مقابلة لأهل البدع.

يمكن أن نستنتج من تحليل معاني الحديث والسّنّة أنّ السّنّة في الأصل ليست مساوية للحديث فإنّها تبعاً لمعناها اللّغوي كانت تطلق على الطّريقة التي سلكها النبيّ ﷺ في سيرته المطهّرة.

وهذا هو الذي يفسّر لنا معنى ما ورد عن عبد الرحمٰن بن مهدي الحافظ (ت198هـ/ 1416م) من قوله: «سفيان الثوري إمام في الحديث وليس بإمام في السّنّة، والأوزاعي إمام في السّنّة وليس بإمام في الحديث، ومالك إمام فيهما جميعا»[2].

إلّا أنّ تعريف المحدّثين للسّنّة هو الذي نعتمده في هذه الرسالة.

2 ـ تعريف المحدّث:

يقال في اللّغة رجلٌ حَدِثٌ وحَدُثٌ وحِدْثٌ وحِدِّيثٌ ومُحَدِّثٌ. بمعنى واحد: كثير الحديث، حَسَن السياق له.

---

(1) تقي الحكيم (محمد): الأصول العامّة للفقه المقارن: مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1983م، ص122.

(2) الزرقاني (محمد ت1122هـ/ 1710م): شرح الموطّأ للإمام مالك بن أنس (ت179هـ/ 795م)، طبعة الحلبي، مصر 1381هـ/ 1961م، ودار المعرفة بيروت: 1407هـ/ 1987م، ج1، ص3.

أمّا اصطلاحاً فالمحدّث هو من تحمّل الحديث رواية واعتنى به دراية، قال فتح الدّين محمد الأندلسي المعروف بابن سيّد النّاس (ت734هـ/ 1333م) في تعريف المحدّث: «هو من اشتغل بالحديث روايةً ودرايةً وجَمْعَ رُواةٍ، واطّلع على كثير من الرّواة والرّوايات في عصره، وتميّز في ذلك حتّى عرف فيه خَطُّهُ واشتهر فيه ضَبْطُهُ»[1].

وقسّم أبو شامة (شهاب الدّين عبد الرّحمٰن بن إسماعيل المقدسي الدّمشقي توفّي سنة 665هـ/ 1267م) علوم الحديث إلى ثلاثة أقسام:

- حفظ متونه ومعرفة غريبها وفقهها.
- حفظ أسانيده ومعرفة رجالها وتمييز صحيحها من سقيمها.
- جمعه وكتابته وسماعه وطلب العلوّ فيه والرحلة إلى البلدان.

فمن جمع القسمين الأول والثاني حاز القدح المعلّى مع قصور فيه أن أخلّ بالثالث، ومن أخلّ بهما فلا حظّ له في اسم الحفّاظ.

ومن أحرز الأوّل وأخلّ بالثّاني كان بعيداً من اسم المحدّث عرفاً. ومن أحرز الثاني وأخلّ بالأوّل لم يبعد عنه اسم المحدّث لكن فيه نقص بالنّسبة إلى الأوّل.

ومن جمع الثلاث كان فقيها محدّثاً كاملاً. ومن اقتصر على الثاني والثالث فهو محدّث صرف لا حظّ له في اسم فقيه. كما أنّ من انفرد بالأوّل فلا حظّ له في اسم المحدّث[2].

عند تطبيق هذه القواعد النظرية يكون الأمر عسيراً إلى أبعد حدّ، فهذا عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري (ت276هـ/ 889م) لا يذكر في المحدّثين إلّا المشتغلين بالرّواية ممّن لا شهرة لهم في ميدان الفقه.

وهذا محمّد بن أحمد المقدسي (ت380هـ/ 990م) يَعُدّ أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه من أصحاب الحديث ولا يعدّهما من أهل المذاهب

---

(1) السيوطي (جلال الدين عبد الرحمٰن ت911هـ/ 1505م): تدريب الراوي ج1، ص48.
(2) انظر: السيوطي (جلال الدين): نفس المصدر ج1، ص44 ـ 45.

الفقهية الذين عدّ منهم الحنفية والمالكية والشافعية والظّاهرية. لكنّه في موضع آخر يعتبر الشافعية أصحاب حديثٍ خلافاً للحنفية، ثمّ هو في موضع ثالث يعتبر أبا حنيفة والشافعي من أهل الرّأي خلافاً لأحمد بن حنبل[1].

أمّا الإمام محمد بن عيسى الترمذي (ت279هـ/ 892م) فيذكر الإمام محمد بن إدريس الشافعي من أصحاب الحديث في مواضع كثيرة من سننه؛ كقوله في باب ما جاء في المصرّاة بعد أن أخرج حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبيّ ﷺ: «**من اشترى مصرّاة فهو بالخيار ثلاثة أيّام فإن ردّها رد معها صاعاً من طعام**»، هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا الحديث عند أصحابنا منهم الشافعي وأحمد وإسحاق[2].

وذكر البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين (توفّي سنة 458هـ/ 1065م) في مدخله عن يحيى بن محمد العنبري أنه قال: «طبقات الحديث خمسة: المالكية والشافعية والحنبلية والراهوية والخزيمية أصحاب ابن خزيمة» فلم يذكر الحنفية من أصحاب الحديث. لكن ابن القيّم الذي نقل عن البيهقي هذا الخبر هو نفسه الذي قال بعد صفحات قليلة من كتابه: «وأمّا طريقة الصّحابة والتّابعين وأئمّة الحديث كالشّافعي والإمام أحمد ومالك وأبي حنيفة وأبي يوسف والبخاري وإسحاق فعكس هذه الطّريقة...»[3].

والمعلومتان تشعران بالتعارض ظاهريّاً، أضف إلى ذلك أنّ كتاب ابن القيم هذا قد ألّفه من أجل رفض التقليد والتّمسّك بالسّنّة النّبويّة فكان لا يجدُ فرْصَة يهاجم فيها المذهب الحنفي أو غيره ممّن خالفوا الحديث إلّا اغْتَنَمَهَا.

---

(1) انظر: محمود (عبد المجيد): الاتجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري: مكتبة الخانجي (د.ط) 1399هـ/ 1979م، ص83 ـ 92.

(2) الترمذي: السنن: البيوع: 29، باب ما جاء في المصرّاة ج3، ص553 ـ 554. سيأتي الكلام على درجة الحديث ص118 من هذه الرّسالة

(3) انظر: ابن القيم الجوزية (محمد ت751هـ/ 1350م): إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت 1407هـ/ 1987 (د.ط) ج2، ص264 وج2، ص275.

نعم؛ قد يقصد ابن القيّم بأصحاب الحديث هنا أهل السّنّة مقابلة لأهل البدع. لكنّ الذي لا شكّ فيه أنّ المؤرّخين قد اضطربوا في تحديد أهل الحديث وأهل الرّأي لاختلاف وجهات نظرهم في أسباب التقسيم من ناحية، ولنظرتهم إلى فترة زمنيّة معيّنة يعمّمون نتائجها على كلّ العصور.

وأحياناً تتعدّد وجهات النّظر لدى الشّخص الواحد، وتغمض عليه الفوارق، فيضطرب في تقويمه لشخص ما، يردّده بين أهل الحديث وأهل الرأي[1].

والذي نرجّحه ونعتبره أقرب إلى الصّواب في تعريف المحدّث هو: «من اشتهر برواية الحديث أو درايته». وهو تعريف يشمل كلّ من اشتغل بالحديث، وقصده النّاس للإفادة من معرفته بالأسانيد أو بالمتون، وما يطرأ عليها من صحّة وسقم.

وهو تعريف **يتّفق** مع المعنى اللغوي، **ولا يعارض** الآراء المتقدّمة في التّعريف بأهل الحديث.

3 ـ تعريف مختلف الحديث:

الاختلاف لغة: الاختلاف في اللغة مادّته «خلف». وتدور حول المعاني التالية:

ـ نقيض قدّام. تقول: خَلَفَهُ؛ أي: صار خلفه، واختلفه إذا أخذه من خلفه، كما يَرِدُ فعل اختلف، بمعنى خلّف وأخلف فلانٌ فلاناً إذا جعله خلفه، والخلف: الظهر.

ـ التّأخر: يقال: خلّف فلاناً وراءه فتخلّف عنه أي: تأخر، ومنه قول الله تعالى: ﴿رَضُوا بِأَن يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴿87﴾﴾ [التوبة: 87].

---

(1) انظر: محمود (عبد المجيد): الاتّجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث 83 وعليه المعوّل في هذه المسألة وعنه نقلت.

وقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ لَكَ ٱلْمُخَلَّفُونَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَآ أَمْوَٰلُنَا وَأَهْلُونَا فَٱسْتَغْفِرْ لَنَا﴾ [الفتح: 11] وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [التوبة: 120].

ـ ما يجيء بعد غيره: يقال: خلف قوم بعد قوم وسلطان بعد سلطان يخلفون خلفاً فهم خالفون، ومنه الخليفة وهو من يقوم مقام الذّاهب ويسدّ مسدّه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

ـ الفساد والتغيّر، يقال خَلفَ فَمُهُ يَخْلُفُ خُلُوفاً وخلوفة وأَخْلفَ إذا تغيرت رائحته ومنه قوله ﷺ: **«الخلوف فم الصّائم أطيب عند الله من ريح المسك»**[1].

ـ العوض والبدل ممّا أخذ أو ذهب، ومنه قولنا لمن هلك له أب ونحوه ممّن لا يعتاض منه: «خلف الله عليك» أي: كان الله عليك خليفة، ولمن هلك له ما يعتاض منه من مال وغيره: «أخلف الله لَكَ وخَلَف لك».

ـ العصيان وقصد ما وقع النهي عنه، ومنه قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: 88] وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63].

ـ نقيض الوفاء بالوعد وهو أن يقول شيئاً ولا يفعله على الاستقبال، ومنه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴿١٩٤﴾﴾ [آل عمران: 194] وقوله تعالى: ﴿فَٱجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُۥ نَحْنُ وَلَآ أَنتَ مَكَانًا سُوًى﴾ [طه: 58].

ـ المضادّة: ومنه قولك: تخالف الأمران واختلفا: لم يتّفقا، وكلّ ما لم يتساوَ فقد تخالف واختلف، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: 118 ـ 119] وقوله ﷻ: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ﴿١﴾ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ

---

(1) البخاري (محمّد): الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم 2، باب فضل الصّوم ج4، ص87، الحديث 1894؛ ومسلم (ابن الحجاج): الصحيح: صيام ح163 ـ 164، ج2، ص807.

﴿الَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ۝﴾ [النّبأ: 1 ـ 3] وقوله تبارك اسمه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: 82].

نستنتج من المعاني المتعدّدة لهذه الكلمة ما يلي:

* أن لفظ «خلف» يستعمل لازماً وهو قليل، ومتعدّياً وهو الأغلب ويفيد الحركة والتّغيّر، سواء أكان فعلاً أم اسماً.

* أن أهم معاني «الاختلاف» يبدو في المعنى الأخير، وفعله على وزن افتعل ويفيد التشارك في المضادّة وعدم التّساوي؛ كقولنا: اقتتل إذا تشارك الجنود في قتل بعضهم بعضاً، أمّا التّخالف فعلى وزن تفاعل ويدلّ أيضاً على التّشارك؛ كقولنا: تسابق وتصالح.

* أن المعنى الأخير لا ينفي المعاني السابقة لأن التشارك يفيد الحركة والتّغيّر. والحركة تتطلّب زماناً معيّناً يتبعه زمن آخر، فيكون أحدهما متقدّماً والآخر متأخّراً متخلّفاً عنه، فيعّضه في الزّمان أو المكان، وقد يؤخذ بالمتشاركين أو يرفضان أو يقبل أحدهما فيعمل به ويرفض الآخر فتقع مخالفته[1].

الاختلاف اصطلاحاً:

* عرّف أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ/ 1014م) مختلف الحديث بقوله: «سُنَنٌ لرسول الله يعارضها مثلها فيحتجّ أصحاب المذاهب بأحدهما، وهما في الصحة والسقم سيان»[2].

* أمّا الحافظ أبو عمرو بن الصلاح الشهرزوري (ت643هـ/ 1245م) فلم يقدّم له تعريفاً محدّداً لكنّه قسّمه إلى قسمين:

ـ أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين المختلفين.

---

(1) انظر: ابن منظور (محمّد ت711هـ/ 1311م): لسان العرب، مادّة: (خلف)، ج4، ص181.

(2) الحاكم (أبو عبد الله محمد النّيسابوري ت405هـ/ 1014م): معرفة علوم الحديث، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرّابعة، 1400هـ/ 1980م، ص122.

ـ الثاني: أن يتضادّا بحيث لا يمكن الجمع بينهما.

* واستطاع الإمام محيي الدّين يحيى بن شرف النووي (ت676هـ/ 1277م) أن يقدّم تعريفاً واضحاً لمختلف الحديث فقال في تقريبه: «هو أن يأتي حديثان متضادّان في المعنى ظاهرا»[1]. وهو بذلك **يقيّد ما أطلقه الحاكم** في تعريفه. وهذا التّعريف هو الذي تبنّاه أكثر المحدّثين فنجده عند الإمام بدر الدّين محمد بن إبراهيم بن جماعة (ت733هـ/ 1332م) قال في المنهل الرّويّ: «هو أن يوجد حديثان متضادّان في المعنى في الظّاهر»[2] كما نجده عند أبي الفضل زين الدّين عبد الرّحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ/ 1403م) إذ قال في ألفيّته:

والمتن إن نافاه متن آخر   وأمكن الجمع فلا تنافر[3]

(بحر الرّجز)

* في نهاية عهد الاكتمال في تدوين فن علوم الحديث جاء الحافظ شهاب الدّين أحمد ابن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1448م) فعرّف مختلف الحديث بقوله: «المقبول إن سلم من المعارضة فهو المُحْكَمُ وإن عورض بمثله فإن أمكن الجمع فمختلف الحديث، أولاً وثبت المتأخّر فهو النّاسخ والآخر المنسوخ وإلّا فالتّرجيح ثم التوقّف»[4].

نستنتج من هذه التّعريفات أن «مختلف الحديث» قد توجّه بالأساس إلى

---

(1) النّووي (محيي الدين يحيى بن شرف ت676هـ/ 1277م): التّقريب والتّيسير، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1985م، ص90.

(2) ابن جماعة (بدر الدين محمد بن إبراهيم ت733هـ/ 1332م): المنهل الرّويّ في مختصر الحديث النّبويّ، تحقيق محيي الدين عبد الرحمٰن رمضان دار الفكر، الطبعة الثانية 1406هـ/ 1986م، ص60.

(3) العراقي (زين الدين عبد الرّحيم ت806هـ/ 1403م): ألفيّة الحديث بشرح شمس الدين السخاوي (ت902هـ/ 1496م) المسمّى فتح المغيث، تحقيق عبد الرحمٰن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنوّرة، الطبعة الثانية 1388هـ/ 1968م، ص335.

(4) ابن حجر (أحمد بن عليّ العسقلاني ت852هـ/ 1448م): شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، دار الكتب العلميّة، بيروت 1398هـ/ 1978م، ص33 ـ 35.

التّعارض بين حديثين نبويّين أو أكثر؛ أي: أن يكون قد صدر عن النّبيّ ﷺ أمران متعارضان ظاهراً: قولان كانا أو فعلان أو تقريران، فيكونان مختلفين بحيث يكون العقل البشري في حاجة إلى بذل جهد كي يزيل هذا التّعارض الظّاهري. لذلك سمّى السّيّد الشريف محمد بن جعفر الكتاني (ت1345هـ/1927م) هذا الفنّ «**بمناقضة الأحاديث وبيان محامل صحيحها**»[1].

4 ـ تعريف مشكل الحديث:

١ـ الإشكال لغة:

الإشكال في اللّغة العربيّة مصدر مشتقّ من مادّة شكل، وتدور حول المعاني التّالية:

* الشّبه والمثل والموافقة ومنه النّوع والضّرب، يقال: تشاكل الشيئان وشاكل كل واحد منهما صاحبه، «وفي فلان شبه من أبيه وشَكْلٌ وأَشْكَلَة وشُكْلَة وشَاكِلٌ ومُشَاكَلَة».

ويقال: هذا على شكل هذا أي: على مثاله، وهذا من شكل هذا أي: على ضربه وهذا أشكلُ بهذا أي: أشبهُ.

* العقل والقيد: ومنه الشكال في الخيل وهو أن تكون ثلاث قوائم منه محجلة وواحدة مطلقة، ومنه شكل الكتاب وأشكله إذا قيده بالأعراب كأنه أزال عنه الإشكال والالتباس.

* الاختلاط والالتباس وهو أكثر المعاني استعمالاً. يقال: هذا طريق ذو شواكل إذا تشعّبت منه عدّة طرق.

ويقال: أشكل الأمر إذا التبس، وهذه أمور أَشكالٌ أي: ملتبسة وبينهم أَشْكَلَة: لبْسٌ.

* والأشكال من الإبل والغنم: الذي يَخلِط سواده حمرة أو غُبْرة كأنّه

---

(1) الكتاني (محمد بن جعفر ت1345هـ/ 1927م): الرّسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السّنّة المشرّفة، مكتبة عرفة، بيروت، الطبعة الأولى 1332هـ/ 1913م، ص158.

قد أشكل عليك لونه، والشُّكْلَة: الحمرة تختلط بالبياض.

ويقال للأمر المشتبه المشكل: وأشكلت عليّ الأخبار إذا اختلطت والتبست، وماء أشكل: إذا خالطه الدّم. وسمّي كلّ مختلط مشكلاً.

نلاحظ من خلال هذه الاستعمالات المتعدّدة لمادّة «شكل» أنّها تشترك في النّتيجة النّهائيّة لكلّ منها فالتّشابه ينتج عنه إشكال والتباس بين هذه المشتبهات، والقيد مانع لوقوع الالتباس، والاختلاطُ مؤدّ إليه حتما؛ فما هو الحدّ الاصطلاحيّ لهذه اللّفظة؟

ب ـ الإشكال اصطلاحاً:

لا نجد لدى المؤلّفين في علوم الحديث قديماً تعريفاً محدّداً لمشكل الحديث، رغم أن من علماء المسلمين من صنّف في هذا الفن الجليل.

فكتب الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت321هـ/ 932م) كتابه الشّهير «مشكل الآثار» وأشار في مقدّمته إلى تعريف لهذا العلم فقال: «فإني نظرت في الآثار المرويّة... فوجدت فيها أشياء مما سقطت معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر النّاس»[1].

فيكون «مشكل الحديث» عند الطحاوي ما سقطت معرفته والعلم بما فيه أي: ما التبس على النّاس فهمه.

وكتب الإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت406هـ/ 1015م) كتابه الشهير «مشكل الحديث وبيانه» وقال في مقدّمته بأنه سيذكر فيه ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول اللّه ﷺ: «ممّا يوهم ظاهره التشبيه مما يتسلق به الملحدون على الطّعن في الدّين»[2].

وبغضّ النّظر عن هذه الرّوح الدّفاعيّة التي يكتب بها ابن فورك فإنّنا

---

(1) الطحاوي (أحمد بن محمد ت321هـ/ 932م): مشكل الآثار، دار صادر بيروت عن دائرة المعارف النّظاميّة، حيدرآباد، الدكن، الطبعة الأولى 1333هـ/ 1914م، ج1، ص3.

(2) ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن ت406هـ/ 1015م): مشكل الحديث وبيانه، دار الكتب العلميّة 1400هـ/ 1980م، ص2.

نلاحظ أنّ الكتاب خصّ «المشكل» بتلك الأحاديث التي تتنافى مع تنزيه الله تعالى وتوهم تشبيهه بخلقه وبالتّالي فهي تتعارض مع قول الله تبارك وتعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشّورى: 11] وبالتّالي فقد أصبح فهمها ملتبساً مشكلاً واحتجاج إلى بيان وتوضيح.

وقد عرّفه الشّيخ محمد السماحي بأنّه «الحديث الذي عورض بقاطع من عقل أو حسّ أو علم أو أمر مقرّر في الدّين»[1] لكنّنا نقيّد هذا التّعريف بالحديث الصّحيح الذي أُخرِج في الكتب المعتبرة المشهورة وأنّه الذي يمكن تخريجه على وجه بالتّأويل، فيكون المشكل كل حديث صحيح بدا معارضاً بدليل مقبول بحيث ظهر الإشكال في فهمه فخفيت دلالته على المعنى المراد منه[2]، فما الفرق بين مختلف الحديث ومشكل الحديث؟

5 ـ بين المختلف والمشكل:

١ـ على مستوى اللّغة:

بالتّأمّل في معنى الاختلاف والإشكال نستنتج أن هناك صلة كبيرة بين اللّفظتين فالاختلاف منصّب أساساً على التّضادّ والتّعارض والتّمانع بين الأمرين بحيث يمنع أحد الأمرين مقتضى الأمر الآخر، وذلك موجب حتماً لوجود إشكال لدى من بلغه الأمران المختلفان بحيث سيلتبس عليه الأمر وتختلط عليه معرفة ما ينبغي أن يأخذ به منهما.

وإذا كان الإشكال هو الاختلاط والالتباس فإنّ أسبابه كثيرة منها عدم الفهم. ومنها وجود قرائن تمنع فهماً معيّناً مشهوراً، ومنها أيضاً التّعارض والتّناقض والاختلاف بين الأمرين فيكون الإشكال.

---

(1) السّماحي (محمد محمد): المنهج الحديث في علوم الحديث، دار الأنوار، بيروت، ص152.

(2) انظر: الجوابي (محمّد الطّاهر): جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبويّ، نشر وتوزيع مؤسّسات ابن عبد الله تونس: 1991م، ص414؛ والعسعس (إبراهيم): دراسة نقديّة في علم مشكل الحديث، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1416هـ/1996م، ص48.

بناء على كل ذلك فإن اللّغة تقتضي أن يكون للاختلاف معنى مغاير للإشكال رغم وجود العلاقة المتينة بين اللّفظتين، فالاختلاف هو التّضادّ والتّناقض والتّمانع. أمّا الإشكال فهو أعمّ من ذلك، إنّه يشمل كلّ ما خفي معناه لأيّ سبب من الأسباب.

ب ـ على مستوى الاصطلاح:

اتجهت كتابات المعتنين بعلوم الحديث إلى عدم التّفريق بين مصطلحي: «مختلف الحديث ومشكل الحديث» لذلك تنوّعت عباراتهم في تلقيب هذا العلم فأطلقوا عليه: «اختلاف الحديث» و«مختلف الحديث» و«مشكل الحديث» و«مناقضة الأحاديث وبيان محامل صحيحها» و«تلفيق الحديث» و«متشابه الحديث»[1].

ومن نظر في كتاب اختلاف الحديث للإمام محمد بن إدريس الشّافعي (ت204هـ/ 819م) وجد أنّه جعله للأحاديث التي يظهر عليها التّعارض[2].

ولكن من نظر في كتاب أبي محمّد عبد اللّه بن مسلم المعروف بابن قتيبة الدينوري (ت276هـ/ 889م) «تأويل مختلف الحديث» وجد فيه عدم التّفريق بين المختلف والمشكل، وذلك أنّك تجد فيه أنواعاً عديدة من الاختلاف والإشكال من ذلك قوله في أبوابه:

ـ أحاديث متناقضة.

ـ أحاديث تخالف كتاب اللّه.

ـ أحاديث تخالف القرآن والعقل.

---

(1) انظر: الكتاني (محمد بن جعفر ت1345هـ/ 1927م): الرّسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السّنّة المشرّفة، مكتبة عرفة، بيروت، الطبعة الأولى 1332هـ/ 1913م، ص158؛ وابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن ت406هـ/ 1015م): مشكل الحديث وبيانه ص4.

(2) هذا الحكم بحسب أغلب ما ورد في الكتاب. وسيأتي الحديث عن الشّافعي وكتابه في موضعه من هذه الرّسالة.

ـ أحاديث يكذّبها النّظر والعيان والخبر والقرآن.

ـ أحاديث يخالفها القرآن والإجماع.

ـ أحاديث يبطلها القياس.

ـ أحاديث مشكلة.

ـ أحاديث يفسد أوّلها آخرها...

أمّا أبو جعفر الطّحاوي (ت321هـ/ 932م) فخصّص كتابه «شرح معاني الآثار» للأحاديث المختلفة في المباحث الفقهيّة والأحكام العمليّة كما فعل الإمام الشّافعي من قبله لكنّه في كتابه «مشكل الآثار» عمّم كلّ ما رآه مشكلاً خفيَّ المعنى سواء أكان ذلك في التّفسير أم في القراءات أم في اللّغة أم في علم الكلام أم في غير ذلك.

ويذهب البعض من أساتذتنا الأفاضل أجزل الله مثوبتهم وبارك خطواتهم جميعاً، إلى التّفريق بين المختلف والمشكل ويرى أنّ ما عرف بالمشكل أو المتشابه ليس من مختلف الحديث لأنّ هذا يقتصر على ما خالفه دليل آخر غير الحديث، كالقرآن وما تقرّر في الدّين والعقل وغيرها، لذلك لا يساوون بين مختلف الحديث ومشكله وإن اشتركا في غموض المعنى فهما مختلفان باعتبار المعارض[1].

ولكن هذا التّفريق بين المصطلحين لم يستقرّ عليه بعدُ اصطلاحٌ، والأولى التّفريق بين المصطلحين، خصوصاً وأنّ اللّغة تساعد على هذا التّفريق كما تقرّر أعلاه، والذي سألتزم به في هذه الرّسالة هو مُراعاة الخلاف القائم بين المحدّثين حول هذين المصطلحين، لذلك فستكون أبحاث هذه الرّسالة متضمّنة لمختلف الحديث ومشكله.

6 ـ مواقف علماء المسلمين من مختلف الحديث:

اختلف علماء المسلمين في جواز التّعارض بين الأحاديث النّبويّة وفي

(1) الطحاوي (أحمد بن محمد ت321هـ/ 932م): مشكل الآثار ج1، ص3.

وجود الأحاديث المشكلة، ويمكن تصنيف هذه المواقف إلى ثلاثة مذاهب: المنع والجواز والتّفريق بين الأدلّة القطعيّة والظّنّية.

أ ـ المانعون:

* ذهب جمهور الأصوليّين وجمهور المحدّثين وأصحاب المذاهب الأربعة وأهل الظّاهر وبعض المعتزلة والشّيعة إلى أنّه لا يوجد تعارض بين الأدلّة الشّرعيّة، يقول الإمام الشّافعي (ت204هـ/ 819م): «لا يصحّ عن النّبيّ ﷺ حديثان صحيحان متضادّان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتّفصيل إلّا على وجه النّسخ»[1].

ونقل الإمام أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت463هـ/ 1070م) عن الإمام محمد بن إسحاق المعروف بابن خزيمة السلمي النيسابوري (ت311هـ/ 923م) أنّه قال: «لا أعرف أنّه روي عن رسول اللّه ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادّان فمن كان عنده فليأت به حتّى أُؤلّفَ بينهما»[2].

وعن أبي الطّيّب الطّبري طاهر بن عبد الله (ت450هـ/ 1058م) أنّه قال: «كلّ خبرين علم أن النّبيّ ﷺ تكلّم بهما فلا يصحّ دخول التّعارض فيهما على وجهٍ وإن كان ظاهرهما متعارضين»[3]. وأنكر الإمام علي بن أحمد، ابن حزم الظاهري (ت456هـ/ 1063م) التّعارض وأرجعه إلى الظّنّ وليس واقعاً حقيقة[4].

---

(1) الشوكاني (محمد بن علي ت1250هـ/ 1834م): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت 1399هـ/ 1979م، ص275.

(2) البغدادي (أبو بكر أحمد بن عليّ الخطيب ت463هـ/ 1070م): الكفاية في علم الرّواية، المكتبة العلميّة بالمدينة المنوّرة ودار الكتب العلميّة (د.ط.ت) ص432 ـ 433.

(3) البرزنجي (عبد اللطيف عبد الله): التّعارض والتّرجيح بين الأدلّة الشّرعيّة، مطبعة العاني العراق، الطبعة الأولى1397هـ/ 1977م، ص61.

(4) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ت456هـ/ 1063م): الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثانية 1403هـ/ 1983م، ج2، ص21 ـ 22.

أمّا الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الشاطبي (ت790هـ/ 1388م) فيرى أنّه على النّاظر في الشّريعة أن ينظر بعين الكمال وأن يوقن أنّه لا تضادّ بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النّبويّة ولا بين أحدهما مع الآخر[1].

* **إذا بحثنا عن أسباب هذا الموقف الرافض** لجواز الاختلاف بين الأحاديث عموماً والأدلّة الشّرعيّة بصفة أعمّ، **وجدنا عدّة دوافع**:

ـ منها أن وجود التّعارض بين الأدلّة الشّرعيّة يدلّ على الجهل بعواقب الأمور وبالتّالي يدلّ على العجز عن الأدلّة المحكمة الخالية من التّعارض.

ـ ومنها أن ثبوت الاختلاف بين النّصوص يؤدّي إلى وجود التّناقض بين الأدلّة الشّرعيّة فيكون الشيء الواحد حلالاً وحراماً أو واجباً وحراماً، وهذا باطل لا يجوز؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: 82]. فجعل الله تبارك وتعالى عدم وجود الاختلاف في القرآن الكريم علامة كونه من عند الله وبالتّالي لم يجز الادّعاء بوجود الاختلاف بين الأدلّة.

ـ ومنها أنّ ثبوت الاختلاف بين النّصوص يؤدّي إلى نتيجة باطلة إذ لو عمل بالنّصّين معاً لآل الأمر إلى اجتماع المتنافيين، ولو أُهملا لكان إلغاءً لدليل شرعي وكان وجودهما عبثاً وهو محال، ولو عمل بأحدهما دون الآخر لكان ذلك تحكّماً وعملاً بالتّشهّي والهوى وهو أيضاً باطل.

ب ـ المجوّزون:

ذهب بعض الشّافعيّة مثل الإمام أبي حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) ومحمد بن عمر الرّازي المفسّر الأصولي (ت606هـ/ 1209م) وعبد الوهّاب بن

---

(1) انظر: الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللّخمي الغرناطي ت790هـ/ 1388م): الموافقات في أصول الشّريعة، تعليق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر، الطّبعة الثانية 1395هـ/ 1975م، ج4، ص224؛ والاعتصام، دار المعرفة، بيروت، لبنان (د.ط) 1405هـ/ 1985م، ج2، ص202 و204.

علي بن السبكي (ت771هـ/ 1369م) وجمال الدّين الأسنوي (ت772هـ/ 1370م) إلى جواز ذلك.

* **ترجع أسباب هذا الموقف المجوّز للاختلاف بين الأحاديث والنّصوص الشّرعيّة عموماً إلى ما يلي:**

- أنّنا لا نجد ما يحيل تساوي الدّليلين في القوّة كتعارض الأمرات الدّالّة على وجهة القبلة.

- أنّ الأدلّة الشّرعيّة بعضها قطعي وبعضها ظنّي، وكما أنّه قد يتحقّق تعادلُ قياسين أو مصلحتين فإنّه يجوز أن يكون التّعارض بين الكتاب والسّنّة.

- أنّ الآيات المتشابهات والأحاديث المشكلة نقرؤها كل يوم وهي ثابتة، وتؤدّي إلى الاختلاف في فهم المعنى وبالتّالي فهي دليل على جواز الاختلاف بين الأدلّة ومنها القرآن والسّنّة.

ج - المذهب الثّالث:

ذهب جماعة من الفقهاء كعبد الله بن عمر البيضاوي (ت685هـ/ 1286م) وإبراهيم الشيرازي (ت476هـ/ 1083م) إلى جواز التّعارض بين الأدلّة الظّنيّة دون الأدلّة القطعيّة، ونسبه الإمام جلال الدّين المحلّي والأسنوي إلى الجمهور(1).

أمّا أدلّتهم في التّفريق بين القطعي والظّنّي من الأدلّة فترجع أهمّها إلى ما يلي:

---

(1) الأسنوي (جمال الدّين عبد الرّحيم بن الحسن ت772هـ/ 1370م): نهاية السّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، للقاضي ناصر الدّين البيضاوي (ت685هـ/ 1327م) المطبعة السّلفيّة مصر: 1343هـ/ 1924م، ج3، ص256، الغزالي (أبو حامد محمد ت505هـ/ 1111م): المستصفى، مطبوع بهامشه مسلّم الثبوت في أصول الفقه لمحبّ الله بن عبد الشّكور البهاري الهندي (ت1119هـ/ 1707م) دار الكتب العلمية ج2، ص392 والسبكي (تاج الدين عبد الوهّاب بن تقيّ الدين ت771هـ/ 1369م): جمع الجوامع، وعليه شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلّي (ت864هـ/ 1459م)؛ وحاشية الشيخ حسن بن محمد العطّار (ت1250هـ/ 1834م) وتقرير الشيخ عبد الرحمٰن بن محمد الشّربيني (ت1326هـ/ 1908م) الطبعة الأولى: المطبعة العلميّة (د.ت) ج2، ص364.

- التّمسّك بالأدلّة المجيزة للتّعارض في الأدلّة الظّنّيّة فقط.

- التّمسّك بالأدلّة المانعة من التّعارض بين الأدلّة الظّنّيّة والقطعيّة.

ولا يخفى أنّ هذا المذهب وسط بين المذهبين السّابقين وقد حاول التّوفيق بين الرّأيين المتعارضين.

د ـ الرّأي المختار:

لا يسلم أيّ مذهب من المذاهب الثلاثة المتقدّمة من نقد، فالمذهب الأوّل لا يستقيم لأنّ العجز والجهل إنّما يكونان إذا كان الاختلاف والتّعارض من الشّارع نفسه، ولكنّ هذا غير مسلّم به، لجواز أن تكون الأدلّة المتوافقة محكمة إلّا أنّ الأمر التبس فيها على الباحث. ثمّ إنّ نتائج الأدلّة المتعارضة قد لا تكون متناقضة كحديث: **«اَلْوَتْرُ حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»**[1] وحديث: **«الْوَتْرُ لَيْسَ بِحَتْمٍ»**[2] فإذا أدّى المكلّف صلاة الوتر يكون قد أدّى مقتضى كلّ من الحديثين المتعارضين دون أن يتحقّق التّناقض.

ثمّ إنّ الآية الكريمة التي اعتمدها أصحاب المذهب الأوّل لم تنف جميع أنواع الاختلاف بدليل أنّ المفسّرين للقرآن الكريم ذكروا أنّ المراد بالاختلاف هنا اختلاف التّناقض والتّضادّ.

لأجل كل ما تقدّم لا يمكن التّسليم بقبول المذهب المعارض لوجود الاختلاف بين الأدلّة ومنها الأحاديث النّبويّة الشّريفة، **فهل يعني ذلك أنّ المذهب الثّاني المجوّز للاختلاف هو الصّحيح؟**

كلّاً؛ فإن أدلّة المانعين على جانب كبير من الصّحّة؛ وإنَّ كل من تحقق بأصل الشّريعة فأَدِلَّتُهَا عنده لا تكاد تتعارض. لذلك لا نجد دليلين أجمع

---

(1) النسائي (أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب ت303هـ/ 915م): المجتبى أو سنن النّسائي، طبعة إستانبول (د.ط) 1401هـ/ 1981م، كتاب قيام الليل 40، باب ذكر الاختلاف على الزهري في حديث أبي أيوب في الوتر ج3، ص238. والحديث **صحيح**.

(2) النسائي: المصدر نفسه، كتاب قيام اللّيل 27، باب الأمر بالوتر ج3، ص228. والحديث **صحيح**.

المسلمون على تعارضهما «فإذا أدى بادئ الرّأي إلى ظاهر اختلاف فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الخلاف»[1].

كما أنّ المذهب الثّالث عمليّة تلفيقيّة بين المذهبين المتنازعين ولا ينبغي التفريق بين القطعيّات والظّنّيات في هذا الموطن إذ إنّ الأمر متعلّق بأحكام شرعيّة بعضها يرجع إلى ما ينبغي الإيمان به ويرجع البعض الآخر إلى ما ينبغي فعله أو تركه، فالتّفريق بين القطعي والظّنّي في هذا المجال تحكّم، إضافة إلى أنّه لم يحسم الخلاف في الموضوع.

لذا فإنّ الرّأي الذي نختاره هو القول بأنّ الاختلاف بين الأدلّة جائز، ولا شكّ في إمكانيّة وجود التّعارض بين الأدلّة القطعيّة منها والظّنّيّة.

لكنّ هذا الاختلاف ليس اختلاف تناقض وتضادّ بحيث تخفى الحقيقة على المكلّف وتصبح الأحكام الشّرعيّة عبثاً لا يحصل المقصود منها؛ وإنّما هو اختلاف بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والمجمل والمفسّر والنّاسخ والمنسوخ وغير ذلك ممّا يحتاج إلى فهم النّصوص فهماً مستقيماً.

هكذا يبدو لنا أنّ الخلاف بين العلماء المسلمين في هذه المسألة شكلي صوري، إذ إنّ من يقرّ به في الظّاهر، وأنّ من ينفيه فعلى أساس النّتيجة النّهائيّة؛ إذ بعد النّظر يقع التّوفيق والجمع بين المختلف ويتمّ تأويل المشكل.

7 ـ أسباب الاختلاف في الحديث:

أوّلاً: ما يرجع إلى النّصّ النّبوي:

أ ـ التّدرّج في البيان والتّشريع:

لقد اختار الله تعالى رسوله محمداً ﷺ ليبعثه في أمّة أمّيّة كانت قد تمسّكت ببقايا دين إبراهيم عليه السّلام فاستبدلت بالتّوحيد شركاً وباليقين شكّاً

---

(1) الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللّخمي الغرناطي ت790هـ/ 1388م): الموافقات ج4، ص294.

وحرّفت كتبها وغيّرتها، لكنّها أمّة فيها قابليّة للاستصلاح وذخيرة مرصودة للبذل والعطاء، فكان لا بدّ من أمرين اثنين:

أوّلهما: التّمهيد للتّخلّي عن العقائد الباطلة والعادات المرذولة.

ثانيهما: التّمهيد للتّحلّي بالعقائد الصّحيحة والعادات الحسنة.

ولا شكّ أنّ ذلك يتطلّب مراعاة لأحوال المخاطبين وإحاطة بظروفهم حتّى تكتمل تربية هذه الأمّة النّاشئة لا سيما أنّها كانت معاندة تستميت في الدّفاع عمّا تعتقده وتتهوّر في سفك الدّماء لأتفه الأسباب وترفض البديهيات إذا خالفت تصوّراتها حتّى سجّل عليهم القرآن قولهم: ﴿أَجَعَلَ ٱلْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ ۝٥﴾ [ص: 5].

من هنا كان بناء العقيدة الإسلاميّة في نفوس المؤمنين هو أوّل ما قام به الرّسول ﷺ، ثمّ جاء دور بناء الأحكام على تأسيس من الإيمان، مع مراعاة حال السّامع.

ومعلوم أنّ الرّسول ﷺ لا يبلغ إلّا ما أمكن العمل به، كما أنّه كان يراعي في جوابه شخصيّة السّائل فيجيبه حسب مقتضى ظرفه لذلك قد يختلف جوابه ﷺ عن سؤالٍ واحدٍ صدر عن جمع من أصحابه ﵃، كسؤاله ﷺ عن أيّ الأعمال أفضل؟ فتعلّقت الإجابة مرّة بالإيمان(1) ومرّة بالصّلاة(2) ومرّة بالصّيام(3) ومرّة بالحجّ إلى بيت الله الحرام(4) ومرّة بالجهاد في

---

(1) انظر: البخاري (محمّد): الجامع الصّحيح، كتاب الإيمان 18، باب من قال إن الإيمان هو العمل ج1، ص73 الحديث 26.

(2) انظر: التّرمذي (أبو عيسى محمد بن سورة ت279هـ/ 892م): سنن التّرمذيّ المعروف أيضاً باسم الجامع الصّحيح، طبعة إستانبول (د.ط) 1401هـ/ 1981م، كتاب المواقيت 13، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل ج1، ص319 ـ 320، ح170. **والحديث** صحيح.

(3) انظر: النّسائي (أحمد بن شعيب): السّنن، كتاب الصّيام 43، باب ذكر الاختلاف على محمد في فضل الصّائم ج4، ص165 ـ 166. والحديث **صحيح**.

(4) انظر: النّسائي: المصدر نفسه، كتاب المناسك: 4، باب فضل الحجّ، ج5، ص113. **والحديث صحيح**.

سبيل الله[1] ومرّة أخرى ببرّ الوالدين[2] حسب ترتيب مختلف كلّ مرّة.

ولعلّ من أبرز ما يوضح التّدرّج في التّشريع ما عرف في التّشريع الإسلامي بالنّسخ. ومن أهمّ أهدافه تحقيق أمّة قادرة على مواجهة مشاكلها وتطوير تشريعها بما يضمن لها مجتمعاً آمناً على دينه ودنياه.

وتكون الأحكام المنسوخة عبارة عن حلول ظرفيّة لمشاكل واجهت الأمّة النّاشئة، ولا تحقّق المصلحة إلّا بتغيير الحكم الشّرعي إلى ما هو أيسر أو إلى ما هو أكثر مشقّة.

من ذلك ما روى أبو بكر الحازمي (ت584هـ/ 1188م) في كتابه «الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار»[3] أنّ الصّحابة كانوا يسلّم بعضهم على بعض في الصّلاة حتّى نزل قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: 238] فأُمروا بالسّكوت.

ولمّا كان في النّاسخ تغيير للأحكام وجب على المكلّف معرفة الحكم النّاسخ حتّى لا يعمل بالمنسوخ إن اطّلع عليه، وحتّى لا يُظنّ أنّ شريعة الله متناقضة تأذن في القيام بالفعل وتطالب بتركه في الوقت نفسه دون تخيير في ذلك.

ب ـ ظنّيّة الدّلالة:

إنّ الرّسول الكريم ﷺ عربي استعمل لغته حسب عادة العرب في خطابهم. فكان في كلامهم ما هو واضح جليّ غير قابل لاحتمال معنى غير المعنى الظّاهر من العبارة والسّياق. وفي كلامهم ما تخفى وراءه إرادة المتكلّم

---

(1) انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الجهاد 1، باب فضل الجهاد والسّير ج3، ص6، ح2782.

(2) انظر: التّرمذي: السّنن، كتاب البرّ 2، باب منه «ما جاء في برّ الوالدين» ج4، ص310، ح1898. والحديث **صحيح**.

(3) الحازمي (أبو بكر محمد بن موسى ت584هـ/ 1188م): الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار، مطبعة الأندلس، الطبعة الأولى 1386هـ/ 1966م، ص72 ـ 73.

إلى درجة الإشكال بحيث يصبح قابلاً لعدّة احتمالات. قال بدر الدّين الزركشي (ت794هـ/ 1391م): «اعلم أنّ الله لم ينصب على جميع الأحكام الشّرعيّة أدلّة قاطعة، بل جعلهم ظنّيّة قصد التّوسيع على المكلّفين لئلّا ينحصروا في مذهب واحد.. . وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشّرعيّة لأدلّة الظّنّيّة فقد تتعارض في الظّاهر بحسب جلائها وخفائها»[1].

إنّ الزّركشي يصرّح بأنّ الأدلّة الشّرعيّة تتفاوت من حيث دلالتها فمنها القطعي ومنها الظّنّي كما يبين أن من حكمة وجود ظنّي الدّلالة التّوسيع على المكلّفين وتجنيبهم الحرج بحصرهم في مذهب واحد، وظنّي الدّلالة مظهر من مظاهر المرونة في النّصوص الشّرعيّة القرآنيّة منها والحديثية يفتح مجال الاجتهاد ويكفل إثراء الفقه الإسلامي.

ومن أمثلة «مختلف الحديث» بسبب ظنّيّة دلالتها ما ذكره الإمام الشّافعي في «اختلاف الحديث» تحت عنوان: باب غسل الجمعة، من قوله: «ولم أعلم دليلاً بيّناً على أنه يجب غسل غير الجنابة، الوجوب الذي لا يجزئ غيره (قال): وقد روى في غسل الجمعة شيء فذهب ذاهب إلى غير ما قلنا ولسان العرب واسع»[2] وإنّما قال الشّافعي ذلك لإخراجه بسنده حديث أبي سعيد الخدري عن النّبيّ ﷺ: **«غسل يوم الجمعة واجب على كلّ محتلم»**[3] ولفظة - واجب - تحتمل حسب الشّافعي احتمالات عدّة:

- فهي تحتمل معنى الواجب الذي لا يجزئُ غيره.

---

(1) الشوكاني (محمّد بن علي ت1250هـ/ 1834م): إرشاد الفحول ص273.

(2) الشّافعي (محمد بن إدريس المطلبي ت204هـ/ 819م) اختلاف الحديث، بهامش كتاب «الأمّ» كتاب الشعب، مصر (د.ط.ت) ج7، ص178. والحديث **صحيح** رواه البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الجمعة 2، باب فضل الغسل يوم الجمعة، ح879، ج2، ص299؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الجمعة 5 الباب 1، وجوب غسل الجمعة ج2، ص580.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الجمعة، 2، باب فضل الغسل يوم الجمعة ج2، ص298 - 299؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الجمعة، الحديث 5، ج2، ص580.

ـ وتحتمل معنى الواجب في الأخلاق.

ـ وتحتمل معنى الواجب في الاختيار والنّظافة ونفي تّغيّر الرّيح عند اجتماع النّاس.

واختار الشّافعي المعنى الثّالث لأنّه موافق لظاهر القرآن الكريم الذي لم يأمر بالغسل إلّا من الجنابة وهذا هو الذي عليه أكثر أهل العلم بالدّين.

ومن أمثلة الأحاديث النّبويّة التي تبدو متعارضة بسبب ظنّيّة دلالتها ما ذكره ابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث» من قوله ﷺ: «**لِيَؤُمَّكُمْ خِيَارُكُمْ**»[1].

ثمّ قوله: «**الصَّلَاةُ المَكْتُوبَةُ وَاجِبَةٌ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرّاً كَانَ أَوْ فَاجِراً**»[2].

ففي الحديث الأوّل يأمر الرسول ﷺ باختيار أفضل النّاس لتقديمهم للإمامة، وفي الحديث الثّاني يأمر بالصّلاة خلف كلّ إمام برّاً كان أو فاجراً وإن كان أسوء النّاس.

---

(1) الدّارقطني (عليّ بن عمر ت385هـ/ 995م): سنن الدّارقطني، طبعة منقّحة ممتازة، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع (د.ط) 1414هـ/ 1994م، ج2، ص87 ـ 88 وفيه سلام بن سليمان وهو صدوق يهم كما في تقريب التّهذيب لابن حجر العسقلاني تحقيق عبد الوهّاب عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية 1395هـ/ 1975م، ج1، ص342. والحديث ضعّفه الشّوكاني (محمّد بن علي ت1250هـ/ 1834م) في نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار شرح منتقى الأخبار لمجد الدين أبي البركات عبد السّلام، ابن تيمية (ت653هـ/ 1255م) دار الجيل بيروت (د.ط) ج3، ص163. وانظر: العظيم آبادي (محمد شمس الحقّ): التّعليق المغني على الدّارقطني عالم الكتب بيروت الطّبعة الثّانية 1403هـ/ 1982م، ج2، ص88. والحديث أخرجه أبو داود (سليمان بن الأشعث السّجستاني ت275هـ/ 888م): سنن أبي داود، الكتب السّتّة، طبعة إستانبول (د.ط) 1401هـ/ 1981م، كتاب الصّلاة 63، باب إمامة البرّ والفاجر ج1، ص162 الحديث 594.

(2) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم ت276هـ/ 889م): تأويل مختلف الحديث، صحّحه محمد زهري النّجّار، دار الجيل، بيروت 1393هـ/ 1972م، ص154 ـ 155. والحديث أيضاً ضعيف بسبب الانقطاع: لم يسمع مكحول من راويه أبي هريرة. انظر: الشوكاني: نيل الأوطار ج3، ص163 والعظيم آبادي: التّعليق المغني ج2، ص57 ـ 58.

ويكون الاختلاف ناشئاً من اشتراك كلمة - إمام - بين من يُقدّم للصّلاة ومن يتولّى الحكم والسّلطان، فإذا وضع كلّ واحد من الحديثين في موضعه زال الاختلاف واستقام الحديثان معاً.

ثانياً: ما يرجع إلى المتعامل مع النصّ:

١ - التقصير في فهم الحديث:

*** الوقوف عند ظواهر الألفاظ دون البحث عن مقاصد الشريعة:**

تحتوي اللّغة العربيّة على الحقيقة والمجاز والاستعارة والتّشبيه والعموم يراد به الخصوص والكناية والمبالغة للتّهويل أو التّكثير، وغير ذلك من الأساليب التي نستعملها والتي لا نتكلّف أحياناً في البحث عنها، والرّسول ﷺ كان يستعمل العبارة حسب مدلولها عند أهلها وحسب نيّته ومقصده منها وهو المعلّم السّاهر على تربية أمّة على مبادئ جديدة وقيم تتناسب مع خير أمّة ستخرج للنّاس.

ومثال ما ظُنَّ فيه التّعارض بسبب الوقوف عند ظواهر الألفاظ حديثان أخرجهما الإمام ابن جرير الطّبري في كتابه «تهذيب الآثار»:

الأوّل: «لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحاً خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْراً».

والثّاني: «إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً»، ومعه حديث عمّار «لمّا هجانا المشركون شكونا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: **«قُولُوا لَهُمْ كَمَا يَقُولُونَ لَكُمْ»**[1].

فظاهر الحديث الأوّل ينهى عن الشّعر وحفظه بل فضّل أن يمتلئ جوف

---

(1) الطّبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت310هـ/ 922م): تهذيب الآثار، تحقيق ناصر بن سعد الرّشيد وعبد القيّوم عبد ربّ النّبيّ، مطابع الصّفا بمكّة المكرّمة، 1402هـ/ 1981م، مسند عمر ص616 و622 و625. والحديث الأوّل **صحيح** أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأدب 92، باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشّعر، ح6154. والحديث الثاني **صحيح** أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأدب 90، باب ما يجوز من الشّعر: ح6145. والحديث الثالث رواه أحمد في المسند ج4، ص263 ورجاله ثقات.

الإنسان بما هو قذارة ولا تطيقه نفس بشريّة على أن يحفظ شيئاً من الشّعر. لكنّ الحديث الثّاني يصرّح بأنّ من الشّعر ما هو حكمة، والحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها التقطها ويدعم ذلك الحديث الثّالث الذي يصرّح فيه الرّسول الكريم ﷺ للمسلمين بأن يهجوا المشركين بالشّعر مثلما هجوهم هم به، وتوصّل الطّبري من خلال هذه الأحاديث وغيرها إلى صحّتها كلّها ووجوب قبولها؛ لأنّ النّهي إنّما انصبّ على الشّعر الذي هُجي به رسول الله ﷺ لا على غيره[1].

* الخطأ في الفهم:

- يعتبر القصور في الفهم والتّقصير في امتلاك وسائل الاجتهاد من أهمّ الأسباب الدّافعة إلى استشكال ألفاظ الحديث النّبوي وتصنيفه ضمن المختلف أو المشكل. ومن أمثلة الخطأ في الفهم ما ذكره الإمام الحافظ محمد بن اسحاق بن خزيمة النّيسابوري (ت311هـ/ 923م) فقد أخرج بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ لِأَحَدٍ قَبَّحَ اللهُ وَجْهَكَ وَوَجْهاً أَشْبَهَ وَجْهَكَ فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ**»[2].

ثمّ قال ابن خزيمة: «توهّم بعض من لم يتحرّ العلم أنّ قوله: «**عَلَى صُورَتِهِ**» يريد صورة الرّحمٰن عزّ ربّنا وجلّ عن أن يكون هذا معنى الخبر بل معنى قوله: «**خلق آدم على صورته**»، الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم . . . فغلطوا في هذا غلطاً بيّناً وقالوا مقالة شنيعة مُضاهية لقول المشبّهة»[3].

---

(1) انظر: الطّبري: المصدر نفسه ص616 إلى 691.

(2) ابن خزيمة (أبو بكر محمد بن إسحاق ت311هـ/ 923م) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرّبّ عزّ وجلّ الّتي وصف بها نفسه في تنزيله الّذي أنزله على نبيّه المصطفى ﷺ وعلى لسان نبيّه نقل الأخبار الثّابتة الصّحيحة نقل العدول عن العدول من غير قطع في إسناد ولا جرح في ناقلي الأخبار الثّقات، دار الجيل بيروت، لبنان، ومكتبة الكلّيّات الأزهريّة القاهرة (د.ط): 1408هـ/ 1988م، ص36. والحديث ضعيف بهذا اللفظ من أجل ابن عجلان راويه، وهو صدوق لكن اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة، إلّا أنّ للجزء الثاني من الحديث شواهد في الصّحيح.

(3) ابن خزيمة (محمد) كتاب التّوحيد: 37 ـ 38.

بيّن ابن خزيمة أنّ هاء الضّمير المتّصلة بالصّورة في قوله: «**خلق آدم على صورته**» إنّما تعود على الشّخص المضروب أو المشتوم لأنّ وجه آدم شبيه وجه أبنائه وبنيه. فإذا قال الشّاتم لبعض بني آدم: قبّح الله وجهك كان مقبّحاً وجه آدم أيضاً. ولا يعود الضّمير المتّصل على الله تعالى، بل يعود على أقرب اسم وهو آدم. وهذا عين الصّواب؛ وهو ما يتناسب مع قول الله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11].

- ومن الخطأ في الفهم ما ذكره التّاريخ عن الإمام الحافظ أبي موسى محمد بن المثنّى العنزي (ت252هـ/ 866م) أنّه قال يوماً: «نحن قوم لنا شرف، نحن من عنزة، قد صلّى النّبيّ ﷺ إلينا» يريد الحديث «أنّ النّبيّ ﷺ صلّى إلى عنزة»[1] فتوهّم أنّ النّبيّ ﷺ قد صلّى إلى قبيلته عنزة وأوقع غيره في الإشكال إذ كيف يصحّ أن يصلّي النّبيّ ﷺ لغير القبلة التي حدّدها الله تعالى في كتابه، وقد وُجدت في الإسلام قبلتان لا يُعرف لهما ثالثة.

وإنّما المقصود بالعنزة في هذا الحديث حربة تنصب بين يدي المصلّي حتّى لا يمرّ أمامه أحد ولا يقطع عليه صلاته[2]. وقد يرجع الخطأ إلى الجهل باللّغة العربيّة، كما يمكن أن يرجع إلى الجهل بالنّصوص الأخرى، أو عدم الانتباه إليها رغم حفظه لها وتعامله السّابق معها.

تعتبر الغفلة عن القرائن مثل أسباب النّزول منزلقاً كبيراً يوقع المتعامل مع النّص في مخاطر الخروج عن الإطار العقائدي والتّشريعي لهذا الدّين.

ويتوقّف فهم المراد من الحديث النّبوي على معرفة أسباب ورود الحديث والاطّلاع على القرائن المبيّنة لحال المتكلّم وهو الرّسول ﷺ.

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الوضوء: 40، باب استعمال فضل وضوء النّاس ج1، ص256، ح187، وكتاب الصلاة 90، باب سترة المصلّي ج1، ص473 - 474، الحديث 495.

(2) انظر: الصّالح (صبحي): علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة 1391هـ/ 1971م، ص261.

* **الغفلة عن القرائن:**

فَفِعْلُ الأمْرِ وَاحِدٌ، ومع ذلك فهو يدور على معان عديدة منها الوجوب والنّدب والإباحة والالتماس والدّعاء والتّعجيز والتّحقير والتّهديد. كما أنّ الحديث إن لم ينقل معه سبب وروده أوقع السّامع أو القارئ في الخطأ.

ومن أمثلة ما تُوهّم أنّه من «مختلف الحديث» ما أخرجه محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ/ 869م) ومسلم بن الحجّاج النّيسابوري (ت261هـ/ 874م) عن عبد الله بن عمر بن الخطّاب ﵄ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ**»[1]. فقارن بعض أهل الإسلام هذا الحديث بالقرآن الكريم فوجدوه مخالفاً لقول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر: 38] وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النّجم: 39] لكنّ سببَ ورود الحديث يحكم بصحّته وسلامته من الاختلاف، وهو أنّ النّبيّ ﷺ مرّ على جنازة يهوديّة يبكي عليها أهلها فقال: «**إِنَّهُمْ يَبْكُونَ عَلَيْهَا وإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا**»[2]. فتبيّن بذلك أنّ هذا الإخبَار هو للعهد لا للاستغراق ولا يُعذّب كلّ ميت لبكاء أهله عليه، والنّبيّ ﷺ نفسه قد بكى عند وفاة ابنه إبراهيم ولمّا سئل عن ذلك قال: «**إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يُرْضِي رَبَّنَا**»[3].

والحاصل أنّ الخبرَ إنْ نُقل غير تامّ أو نقل دون السّؤال الذي قرن به الجواب المنقول إلينا يمكن أن يوقع المتعامل مع النّصّ النّبوي في توهّم

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الجنائز 33، باب ما يكره من النّياحة على الميّت ج3، ص130، ح1292؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الجنائز، الأحاديث 18 ـ 19 ـ 24 ـ 27، باب الميّت يعذّب ببكاء أهله عليه ج2، ص638 ـ 644.

(2) انظر: الزّركشي (بدر الدّين محمد بن عبد الله ت794هـ/ 1391م): الإجابة لما استدركته عائشة على الصّحابة، تحقيق سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1400هـ/ 1980م، ص91 ـ 92.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الجنائز 43، باب قول النّبيّ ﷺ إنّا بك لمحزونون ج3، ص138 ـ 140، ح1303؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الفضائل 62، باب رحمته ﷺ بالصّبيان . . . وفضل ذلك ج4، ص1807 ـ 1808.

التّعارض بين النّصوص وهو منزلق خطير يمكن أن يودي بالباحث إن لم يتحرّ القرائن وأسباب ورود الحديث.

* **عدم الانتباه إلى تصرّف الرّاوي في الحديث:**

من المعلوم أنّ رواة الحديث لم يكونوا كلّهم يؤدّون الحديث بلفظه بل كان منهم من يروي الحديث بالمعنى ومنهم من يختصر الحديث فلا يروي منه إلّا ما يصلح للاستدلال وقت الحاجة.

وقد يقع الخطأ من الرّاوي أو السّهو عن لفظة هامّة في الحديث فيؤدّي ذلك إلى معنى غير مراد للرّسول ﷺ فيسمعه السّامع فيراه معارضاً لنصّ قرآني أو نصّ حديثي أو معارضاً للبديهيّات أو يكذّبه الواقع الملموس.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث من قوله ﷺ لما ذكر سنة مائة: «**إِنَّهُ لَا يَبْقَى عَلَى ظَهْرِهَا يَوْمَئِذٍ نَفْسٌ مَنْفُوسَةٌ**»[1]. لا شكّ أنّ العقل يستشكل هذا الحديث فنحن قد تجاوزنا سنة مائة بمئات السّنين والنّاس أكثر ممّا كانوا وبالتّالي يصبح هذا الحديث مشكلاً.

وليتمّ رفع الإشكال عن الحديث أكّد ابن قتيبة أنّ أحد الرّواة قد أسقط منه لفظة مهمّة إمّا لأنّهم نسوها أو لم يسمعوها، قال: «ولا نشكّ أنّه قال: لا يبقى على الأرض منكم يومئذ نفس منفوسة» يعني من حضره في ذلك المجلس أو يعني الصّحابة فأسقط الرّاوي: «منكم»[2].

وممّا يدخل في تصرّف الرّاوي في الحديث حتّى يقع المتعامل مع النّصّ النّبوي في الإشكال ما أطلق عليه علماء الحديث بالمصحّف أو المحرّف، ومثاله ما ذكره النّووي في التّقريب والتّيسير من حديث زيد بن ثابت أنّ النّبيّ ﷺ اخْتَجَرَ فِي الْمَسْجِدِ[3] أي: اتّخذ حجرة من حصير أو نحوه يصلّي

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة، الأحاديث 217 ـ 218 ـ 220، باب قوله ﷺ: «لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم» ج4، 1965 ـ 1967م.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص99.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأدب 75، باب ما يجوز من الغضب والشّدّة لأمر الله، ج10، ص430، ح6113.

فيها، فصحّفه المحدّث عبد الله بن لهيعة إمام مصر (ت174هـ/ 790م) فقال: احتجم[1].

وبينَ وضعِ حصيرٍ للصّلاة وأخذِ الدّم من جسم الإنسان في المسجد فرق كبير لا يخفى. فالأوّل لا يثير إشكالاً، لكنّ الثّاني باعث على عدّة إشكالات وتساؤلات.

ومن تصحيفات المحدّثين ما ذكره السّيوطي من أنّ بعضهم سمع حديث النّهي عن الحلق يوم الجمعة قبل الصّلاة فقال: **«ما حلقت رأسي قبل الصّلاة منذ أربعين سنة»**[2]. فصحّف ـ الحِلَق ـ بكسر الحاء وفتح اللّام بمعنى التّحليق في المسجد، وفهمها ـ الحَلْق ـ بفتح الحاء وسكون اللّام فانقلب المعنى.

الإشكال في هذه الحالة متمثّلٌ في البحث عن علّة النّهي عن حلق الشعر يوم الجمعة قبل الصّلاة، وهو حكم يبدو غريباً عن التّشريع الإسلامي الذي يأمر بالتّجمّل وأخذ الزّينة قبل التّوجّه إلى المسجد في كلّ صلاة وخاصّة أيّام أعياد المسلمين.

ب ـ منهج القراءة:

يُقصد بمنهج القراءة مجموع القواعد التي تضبط فهم نصّ من النّصوص. ويمكن إرجاع الأسباب التّفصيليّة لاختلاف الحديث من هذه النّاحية إلى ما يلي:

* **تصنيف التّصرّفات النّبويّة**: من المعلوم أنّ الله تعالى قد فوّض لنبيّه ﷺ جميع المناصب الدينيّة بحيث كانت له صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال يختلف منهج قراءتها لدى الدّارسين والباحثين فيها.

وأوّل من اهتدى إلى النّظر في التّمييز بين تصرّفات الرّسول ﷺ بشكل تفصيلي ـ فيما نعلم ـ الإمام شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ/ 1285م) فعقد في كتابه «أنواء البروق في الفروق» باباً للفرق بين قاعدة تصرّف

---

(1) النّووي: التّقريب والتّيسير (مع التّدريب) ج2، ص193.

(2) السيوطي: تدريب الرّاوي ج2، ص195.

النّبيّ ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرّفه بالفتوى وهي التّبليغ لأبي قاعدة تصرّفه بالإمامة[1]، أمّا الشّيخ محمد الطّاهر، ابن عاشور (ت1393هـ/ 1973م) فأوصل حالات انتصاب الشّارع للتّشريع إلى اثني عشر حالاً هي: التّشريع، والإفتاء، والقضاء، والإمارة، والهدي، والإرشاد، والمصالحة بين النّاس، والإشارة على المستشير، والنّصيحة، وطلب حمل النّفوس على الأكمل، وتعليم الحقائق العالية، والتّأديب، والتّجرّد عن الإرشاد ممّا يرجع إلى الأفعال الجبلّيّة[2].

وبناء على اختلاف هذه التّصرّفات والأحوال يختلف المتعاملون مع النّصّ النّبوي. **مثال ذلك قوله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»**[3].

لقد اختلف علماء المسلمين في هذا القول، هل تصرّف الرّسول ﷺ بالفتوى، فيجوز لكلّ أحد أن يحيي أرضاً وتصبح ملكاً له سواء أذن الإمام أم لم يأذن؟ وهو مذهب مالك والشّافعي؛ أو هو تصرّف من النّبيّ ﷺ بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضاً ميتة إلّا بإذن الإمام؟ وهو مذهب أبي حنيفة.

وممّا يصلح **مثالاً** على هذا أيضاً حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «**وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِه لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمَرَ بِحَطَبٍ فَيَحْطِبَ ثُمَّ آمَرَ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمَرَ رَجُلاً فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ، وَالَّذِي نَفْسي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَظْماً سَمِيناً أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ ٱلْعِشَاءَ**»[4] اختلف علماء المسلمين في الحال الذي عليه

---

(1) القرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس ت684هـ/ 1285م): الفروق، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان (د.ط.ت) ج1، ص205 ـ 209.

(2) انظر: ابن عاشور (محمد الطّاهر ت1392هـ/ 1973م): مقاصد الشريعة الإسلاميّة، الشركة التونسية للتّوزيع، الطبعة الأولى 1978م، ص28 ـ 39.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الحرث 15، باب من أحيا أرضاً مواتاً: معلّقاً ج5، ص14؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الإمارة 37، باب في إحياء الموات ج3، ص178، ح3073؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الأحكام 38، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات ج3، ص662، ح1378.

(4) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأذان 34، باب فضل صلاة العشاء في الجماعة =

الرّسول ﷺ عند تلفّظه بهذا الحديث فذهب أهل الظّاهر إلى أنّ هذا حال التّشريع والتّبليغ عن الله تعالى.

قال أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت456هـ/ 1063م): «ورسول الله ﷺ لا يهمّ بباطل ولا يتوعّد إلّا بحقّ، فإن قيل فلِم لَم يحرقها؟ قيل: لأنّهم بادروا وحضروا الجماعة. لا يجوز غير ذلك»[1].

ومع أنّ ابن حزم قد حاول قطع الطّريق أمام فكر أيّ مجتهد ليبحث في تصرّفات الرّسول ﷺ في هذا الحديث فإنّ هذا الإمام لم يُثبت أنّهم قد بادروا وحضروا الجماعة، لكنّ ما لم يختلف فيه مع غيره هو أنّ الرّسول ﷺ لم يحرق بيوت هؤلاء المتخلّفين عن صلاة العشاء ولو كان حضورها واجباً عينيّاً لنفَّذَ الأمر فيهم، لذا فإنّنا مع الشّيخ ابن عاشور في أنّه لم يشتبه أنّ رسول الله ﷺ ما كان ليحرق بيوت المسلمين لأجل عدم شهود صلاة العشاء في الجماعة لكنّ الكلام سيق مساق التّهويل في التّأديب، أو أنّ الله أطلعه على أنّ أولئك من المنافقين وأذن له بإتلافهم إن شاء.

* اكتشاف العلّة في الحديث النّبوي:

إنّ استشكال حديث نبويّ هو في الحقيقة مظنّة وجود خلل خفيّ في متنه وما كان له أن يُكتشف إلّا بالمقارنة مع دليل آخر، من هنا ندرك العلاقة بين مختلف الحديث وعلل الحديث بأشكالها المختلفة «فعند التّوقّف في دقّة الحكم على الحديث بالقبول يفترق العلمان المشكل والعلل، ففي حين يمضي علم العلل في تطلب العلّة يذهب علم المشكل إلى دفع الاستشكال وإزالة الاختلاف»[2].

= ج2، ص118، ح657، وكتاب الخصومات 5، باب إخراج أهل المعاصي والخصوم من البيوت بعد المعرفة ج5، ص54، ح2420؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد، ح651، باب فضل صلاة الجماعة وبيان التّشديد في التّخلّف عنها ج1، ص451.

(1) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ت456هـ/ 1063م): المحلّى: نسخة مقابلة على النّسخة التي حقّقها الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الجيل بيروت ودار الآفاق الجديدة المغرب (د.ط.ت) ج4، ص191.

(2) العسعس: دراسة نقديّة في علم مشكل الحديث ص79 ـ 80.

ومن هنا ندرك أهميّة المنهج في الوقوف على العلل، إذ إنّ إدراك العلّة يختلف من باحث إلى آخر، وما يقبله محدّث قد يرفضه آخر ويعلّه. بل قد نجد من المحدّثين من يُعلّ الحديث بعلل مختلفة ثمّ يقبله وإن كان معارضاً بعدّة أحاديث، ولعلّ أبا جعفر الطّبري أشهر من عرف بهذا بل كاد أن يتفرّد بهذا المنهج. وهذا مثال نسوقه من كتابه «تهذيب الآثار» الذي ألّفه للأحاديث المختلفة والمشكلة والمعلّة معاً:

أخرج الطّبري بسنده عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: أمرني رسول الله ﷺ ألّا أدع قبراً شاخصاً بالمدينة إلّا سوّيته ولا تمثالاً إلّا لطّخته. ففعلت ثمّ أتيته فقال: «فعلت؟» قلت: نعم. قال: **«يَا عَلِيُّ لَا تَكُنْ جَابِياً وَلَا تَاجِراً إِلَّا تَاجِرَ خَيْرٍ، فَإِنَّ أُولَئِكَ ٱلْمَسْبُوقُونَ فِي ٱلْعَمَلِ»**[1] ثمّ قال الطّبري: «القول في علل هذا الخبر: وهذا خبر عندنا صحيح سنده، وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيماً غير صحيح وذلك:

- أنّه خبر لا يُعرَف بعضُه عن علي من وجه يصحّ عن النّبيّ ﷺ.
- وأنّ في إسناده شكّاً فيمن حدّث عن علي رحمة الله عليه: أثعلبة بن يزيد هو أم يزيد بن ثعلبة.
- وأنّ الذي فيه ذكر التّاجر إنّما روي عن علي موقوفاً عليه من كلامه غير مرفوع إلى النّبيّ ﷺ وبخلاف اللّفظ الذي فيه[2].

بناء على اختلاف المنهج سيختلف الحكم بين المحدّثين في اعتبار هذا الحديث معارضاً للأحاديث التي تجعل التّاجر الصّدوق الأمين مع النّبيّين والصّدّيقين والشّهداء.

نلاحظ ممّا سبق من بيان أسباب اعتبار بعض الأحاديث مختلفة أو

---

(1) أحمد (ابن حنبل ت241هـ/ 855م): المسند: الكتب السّتّة، طبعة إستانبول (د.ط 1401هـ/ 1981م، ج1، ص138 ـ 139 وأصل الحديث عند مسلم: صحيح مسلم، كتاب الجنائز الحديث 93، باب 31 الأمر بتسوية القبر، ج2، ص666.

(2) الطّبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت310هـ/ 922م): تهذيب الآثار، مسند علي ج1، ص39 ـ 40.

مشكلة أنّ من هذه الأسباب ما يرجع إلى طبيعة النّصّ النّبوي، وهما حالتان فقط:

الأولى ضروريّة لبناء مجتمع متكامل تتطلّب من الدّارس للحديث وعياً تاريخيّاً وإحاطة تامّة بظروف ورود الحديث النّبوي.

والثّانية طبيعيّة في كلّ لغة من لغات العالم إذ إنّ الكلام يحتمل دلالات مختلفة؛ على السّامع أن يجتهد لمعرفة المراد منها.

لكنّ **أغلب أسباب نشأة مختلف الحديث ومشكله ترجع إلى المتعامل مع النّصّ النّبوي.**

لعلّ هذا هو ما يفسّر سبب نفي الكثير من المحدّثين لوجود مختلف الحديث. ورفض بعضهم مصطلح «مشكل الحديث» وأبدله بمصطلح «استشكال الحديث» حتّى لا يتبادر إلى الذّهن أنّ النّصّ ملتبس مشكل ولو ظاهراً؛ لأنّ الله جعل الشّرع فرقاناً بين الحقّ والباطل؛ وما كان كذلك لم يجز نسبة الإشكال إليه، وإنّما الإشكال راجع إلى المتعامل مع النّصّ؛ أي: إلى القارئ أو المستمع.

من هنا عني المحدّثون بنفي ذلك الاختلاف الذي يبدو بين النّصّ النّبوي وغيره من الأدلّة المعتمدة في الشّرع من قرآن وسنّة وإجماع وقياس وغير ذلك ممّا سنشرع الآن (بعون الله تعالى) في بيانه.

الباب الأول

الجانب النّظري الأُصولي

الفصل الأوّل: جهود المحدّثين في نفي الاختلاف بين القرآن والحديث.

الفصل الثّاني: جهود المحدّثين في نفي الاختلاف بين الأحاديث القولية والفعلية والتّقريرية.

الفصل الثّالث: جهود المحدّثين في نفي الاختلاف بين الحديث والأدلّة الأخرى.

الفصل الرّابع: جهود المحدّثين في الجمع بين الأحاديث المختلفة أو تأويلها.

الفصل الخامس: جهود المحدّثين في التّرجيح بين الأحاديث المختلفة.



الفصل الأول

جهود المحدّثين في نفي الاختلاف بين القرآن والحديث

المبحث الأوّل: نفي الاختلاف على وجه التّخصيص.
المبحث الثّاني: نفي الاختلاف على وجه التّقييد.
المبحث الثّالث: نفي الاختلاف على وجه النّسخ.

المبحث الأوّل

نفي الاختلاف على وجه التّخصيص

1 ـ مفهوم التّخصيص:

إذا كان العموم يعني في اللّغة الشّمول فإنّ حدّه في اصطلاح الأصوليّين هو اللّفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب واضع له. مثال ذلك لفظ «الرّجال» فهو مستغرق لجميع ما يصلح له ويكون الخاص عبارة عن بيان ما أريد باللّفظ العام، فالتّخصيص هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه[1].

والتّخصيص بهذا المعنى شديد الشّبه بالنّسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللّفظ، ولكن ليس في التّخصيص ارتفاع الحكم لأنّ التّخصيص بيان أنّ المخصّص غير مراد من الأصل أمّا النّسخ فهو انتهاء بعد الثّبوت[2].

2 ـ التّخصيص بين المنع والجواز:

من الميلمين من منع التّخصيص مطلقاً لأنّه في رأيه تكذيب للنّصّ، كما أنّه يؤدّي إلى القول بتناقض الأدلّة الشّرعيّة.

لكن عند التّأمّل لا يقف هذا الكلام أمام النّقد إذ إنّ جهة العموم غير جهة الخصوص ولمّا اختلفت الجهتان فلا مانع من اجتماعهما. ولا يخفى

---

(1) انظر: الآمدي (عليّ بن أبي عليّ ت631هـ/ 1233م): الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت (د.ط.ت) ج2، ص258؛ والشّوكاني: إرشاد الفحول ص112 و142.

(2) انظر: الزّحيلي (محمد وهبة): أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م، ج2 ص942 ـ 943.

على من له اطّلاع على الأدلّة أنّ التّخصيص قد وقع في كتاب الله تعالى وفي سنّة الرّسول ﷺ.

ثمّ إنّ التّخصيص فسّرناه بأنّه صرف اللّفظ من العموم إلى الخصوص. وإخراج بعض ما يتناول اللّفظ منه لا يمنعه العقل ولا يحيله.

بل إنّ اللّغة ذاتها تقبل العموم والخصوص، كقولك جاءني أهل البلد، فلا يكون كاذباً إن تخلّف بعضهم عن المجيء. بناء على ذلك فالتّخصيص ثابت ومقبول شرعاً وعقلاً ولغة.

3 ـ تخصيص القرآن بالحديث المتواتر:

التّواتر في اللّغة هو مجيء الواحد إثر الواحد، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: 44] أي: متتابعين رسولاً بعد رسول. والمتواتر في الاصطلاح هو الحديث الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، فهو الحديث الذي رواه جمع كثير يؤمن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من أوّل السّند إلى منتهاه وأن يكون منتهى إخبارهم الحسّ.

وقد ادّعى الحافظ أبو عمرو بن الصّلاح الشّهرزوري (ت643هـ/ 1245م) ندرة الحديث المتواتر وبالغ غيره فنفى وجوده وردّ عليه الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1448م) وغيره بإثباتات كثيرة[1] وألّف الحافظ جلال الدّين السّيوطي (ت911هـ/ 1505م) كتاباً جمع فيه الأحاديث المتواترة سمّاه «الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة» ثمّ ألّف أبو عبد الله الكتاني (ت1345هـ/ 1927م) كتابه «نظم المتناثر من الحديث المتواتر».

والحديث المتواتر قطعي الورود، يفيد العلم، لذلك لا خلاف بين الأصوليّين القائلين بجواز التّخصيص في جواز تخصيص القرآن بالسّنّة المتواترة سواء أكانت قولاً أو فعلاً خلافاً لبعض الشّافعيّة الذين منعوا تخصيص القرآن بالسّنّة المتواترة الفعليّة.

---

(1) انظر: الكتاني (محمد بن جعفر ت1345هـ/ 1927م): نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان (د.ط) 1400هـ/ 1980م، ص5 ـ 15.

مثال تخصيص القرآن الكريم بالحديث المتواتر ما ورد في كتاب الله تعالى من قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ ...﴾ [المائدة: 3] والميتة هنا عام لأنّه معرّف بلام الجنس، يشمل كلّ حيوان زالت منه الحياة، والموت حالة معروفة تنشأ عن وقوف حركة الدّم باختلال عمل أحد الأعضاء الرّئيسيّة أو كلّها. لكن وجدنا حديثاً نبويّاً يعارض ظاهراً ما نصّت عليه الآية من تحريم وهو قول النّبيّ ﷺ لمّا سئل عن البحر: **«هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ»**.

هذا الحديث أورده الكتاني في نظم المتناثر[1] قد رواه عن النّبيّ ﷺ جمع من الصّحابة منهم: أبو هريرة وعلي بن أبي طالب وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عبّاس وعبد الله بن عمرو وأبو بكر الصّدّيق وأنس بن مالك[2].

الحديث إذن متواتر، قطعي الثّبوت عن النّبيّ ﷺ، قطعي الدّلالة في حلّيّة ميتة البحر، يعارض ظاهراً الآية القرآنيّة وهي أيضاً قطعيّة الثّبوت قطعيّة الدّلالة، ولا مخرج من الاختلاف بين الآية والحديث إلّا بالقول بالتّخصيص؛ أي: أنّ النّبيّ ﷺ قد استثنى أكل ميتة البحر من عموم تحريم كلّ ميتة، ولا اعتراض هنا على هذا التّخصيص بأنّ قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: 96] قد أحلّ أكل ميتة البحر فهذه الآية عامّة أيضاً ولا ذكر للميتة فيها.

إنّ تخصيص القرآن الكريم بالسّنّة النّبويّة المتواترة القطعيّة أحد مناهج علماء المسلمين محدّثين كانوا أو غيرهم لإزالة الاختلاف الظّاهر بين القرآن والحديث، عملاً بالدّليلين معاً وتجنّباً للأخذ بأحدهما وإلغاء الآخر، مع إمكانيّة الجمع بينهما.

---

(1) الكتاني (محمد بن جعفر ت1345هـ/ 1927م): نظم المتناثر ص36.

(2) الحديث عند مالك في الموطّأ، كتاب الطّهارة، الحديث 12، باب الطّهور للوضوء 22/ 1. وانظر: الغماري (أبو الفيض أحمد بن محمد ت1380هـ/ 1960م): الهداية في تخريج أحاديث البداية، تحقيق يوسف عبد الرحمٰن المرعشلي وعدنان علي شلاق، مطبعة عالم الكتب، الطبعة الأولى1407هـ/ 1987م، ج1 ص243 ـ 254.

4 ـ تخصيص القرآن بخبر الآحاد:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكيّة والشّافعيّة والحنابلة وأهل الظّاهر إلى جواز تخصيص القرآن الكريم بخبر الواحد إذا ثبتت صحّة نسبته إلى رسول الله ﷺ.

ومنعه بعض المتكلّمين والأحناف بحجّة أنّ القرآن قطعي وخبر الآحاد ظنّي، والظّني لا يقوى على معارضة القطعي، وبحجّة حديث مرويّ عن النّبيّ ﷺ: **«إِذَا رُوِيَ عَنِّي حَدِيثٌ فَٱعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللهِ فَإِنْ وافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ وَإِنْ خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ»**[1].

● **نقد الرّأيين:**

بعد دراسة أدلّة الفريقين ونقدها نقداً علميّاً نزيهاً نرجّح رأي الجمهور القائل بجواز تخصيص القرآن بخبر الآحاد. وذلك بما يلي:

ـ أنّ في هذا الرّأي إعمالاً للدّليلين دون إلغاء أحدهما ولا شكّ أنّ إعمال الدّليلين أولى من إلغاء أحدهما ما دمنا قد وجدنا إلى ذلك سبيلاً مقبولاً.

ـ أنّ المسلمين جميعاً من عهد الصّحابة ﷺ إلى يومنا هذا مجمعون على تخصيص القرآن بخبر الآحاد كإجماع الصّحابة على العمل بحديث: **«لَا نُوَرِّثُ مَا تَرَكْنَاهُ فَهُوَ صَدَقَةٌ»**[2] وهو حديث يبدو معارضاً لقول الله تبارك وتعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ۝٧﴾ [النّساء: 7].

ـ أنّ القرآن الكريم دعا إلى طاعة رسول الله ﷺ من غير تقييد، وينتج عن ذلك أنّهُ كلّما جاء الدّليل عنه عليه الصّلاة والسّلام وجب اتّباعه، فإذا

---

(1) انظر: الغزالي (أبو حامد): المستصفى ج2، ص115؛ والأسنوي (جمال الدّين): نهاية السول، ج2، ص459 ـ 462.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب فضائل أصحاب النّبيّ: 12، باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ ج7، ص63، ح3712.

تعارض أمره مع ما في القرآن الكريم وجب الجمع بين الدّليلين حتّى نكون مطيعين لله ولرسوله.

ـ أنّ احتجاج المعارضين بحديث عرض السُّنّة على القرآن ضعيف بل مردود لسببين:

الأوّل: أنَّ هذا الحديث مردود من حيث السّند. قال الشّافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ما رَوَى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبر . . . وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرّواية في شيء»[1]. وفي بعض طرقه متّهم بالزّندقة.

لذلك جزم الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ/ 1065م) بأنّ هذا الحديث باطل لا يصحّ[2].

الثّاني: أنّ هذا الحديث مخالف لما يريد المعارضون إثباته، فهو مخالف لقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: 7] بناء على ذلك نقول: إنّ صحّة هذا الحديث تستلزم رفضه وردّه حسب منطق هؤلاء المعارضين.

لكنّ **النّقد يستوجب القول** بأنّ هذا الحديث لم يتضمّن أكثر ممّا نعرفه من ضرورة عدم التّناقض والتّضاد بين القرآن والحديث، إلّا أنّه ورد في بعض طرق هذه الرّواية «**فَمَا وَجَدْتُمُوهُ فِي كِتَابِ اللهِ فَاقْبَلُوهُ وَمَا لَمْ تَجِدُوهُ فِي كِتَابِ اللهِ فَرُدُّوهُ**» وهذه رواية باطلة حتماً لأنّ السّنّة أثبتت أحكاماً عديدة قَبلها أهل العلم قديماً وحديثاً، وهي صحيحة ثابتة معمول بها مع أنّها ليست في كتاب الله؛ كتحديد صلاة الصّبح بركعتين اثنتين فقط، وتنظيم أوقات الصلاة وأفعالها، وتحديد أنصبة الزّكاة والمقدار المخرج من كل نوع منها وضبط مناسك الحجّ. . .

---

(1) الشّافعي (محمد بن إدريس المطلبي ت204هـ/ 819م): الرّسالة: إعداد ودراسة محمد نبيل غنايم، مركز الأهرام للترجمة والنّشر الطبعة الأولى 1408هـ/ 1988م، ص163.

(2) انظر: السّيوطي (جلال الدين عبد الرحمٰن ت911هـ/ 1505م): مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسّنّة، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1407هـ/ 1987م، ص22.

5 ـ تخصيص الحديث النّبوي بالقرآن الكريم:

قد يظهر الاختلاف بين الحديث النّبوي والقرآن الكريم، ولا يمكن رفع الإشكال فيه بتخصيص ما ورد عامّاً في القرآن الكريم بما ورد خاصّاً في الحديث النّبوي، الأمر الذي يدفع عقل المجتهد إلى مزيد التّأمّل لنفي الاختلاف بين كلام النّبيّ ﷺ وكلام الله تعالى.

مثال ذلك ما ذكره الفقيه الأصولي أحمد بن القاسم العبادي (ت994هـ/ 1585م) في شرحه على شرح جلال الدّين المحلي (ت864هـ/ 1459م) على الورقات في الأصول لإمام الحرمين الجويني (ت478هـ/ 1085م) من قوله ﷺ: «**لا تُقْبَلُ صَلَاةُ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأ**»[1].

فهذا الحديث شامل لحالة العذر بنحو فقد الماء، وخوف المرض. وبالتّالي يبدو الحديث معارضاً لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النّساء: 43 والمائدة: 6] إنّ هذه الآية تفيد قبول الصّلاة أي صحّتها مع الحدث حالة العُذر بأن يتيمّم.

للخروج من هذا الاختلاف ونفيه عن كتاب الله وسنّة رسول الله توجّه المحدّثون والأصوليّون إلى القول بأنّ الآية الكريمة قد خصّصت السّنّة النّبويّة.

هذا التّخصيص صحيح وإن وردت السّنّة بجواز التّيمّم حالة العذر كما وردت به هذه الآية، لكنّ ورود الحديث كان بعد نزول الآية فلا يمنع التّخصيص بالآية لتقدّم نزولها[2].

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الوضوء 2، باب لا تقبل صلاة بغير طهور ج1، ص206، ح135؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة الحديث 2، باب وجوب الطّهارة للصّلاة ج1، ص204.

(2) انظر: العبادي (أحمد بن قاسم ت994هـ/ 1585م): شرح العبادي على شرح جلال الدّين محمّد بن أحمد المحلّي الشّافعي (ت864هـ/ 1459م) على الورقات في الأصول لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني الشّافعي (ت478هـ/ 1085م): (هامش إرشاد الفحول)، ص115 ـ 116.

بناءً على ما تقدّم فإنّنا نرى أنّ السنّة النّبويّة لا تعارض القرآن الكريم تعارض تضادّ وتناقض، بل يأتي الحديث النّبويّ مخصّصاً لما ورد في القرآن الكريم عامّاً. ويكون دور المحدّث أو الشّارح للحديث النّبويّ متمثّلا في بيان هذا التّخصيص وإرشاد من رأى الاختلاف والتّناقض حتّى تنسجم الأدلّة الشّرعيّة لأنّها صادرة عن مَعِين واحد وتهدف إلى إيجاد ذلك الفرد المتوازن النّاجح في مجتمع حيوي يسعى إلى أخذ مكانة تليق به بين المجتمعات الأخرى، ثمّ تقوده إلى الفوز في الآخرة ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64].

المبحث الثّاني

نفي الاختلاف على وجه التّقييد

1 ـ مفهوم المطلق والمقيّد:

المطلق في **اللّغة العربيّة** هو الذي بغير قيد، يقال: أطلقه فهو مطلق وطليق إذا سرّحه. أمّا المقيّد في اللّغة فهو خلاف المطلق. وهو أيضاً الموضع الذي يقيّد فيه فيمنع الذي قيّد من الحركة أو من الهرب[1].

والمطلق في **اصطلاح الأصوليّين**[2] هو ما يقابل المطلق وهو اللّفظ الدّال على فرد شائع في جنسه مجرّداً عن القيود اللّفظيّة التي تقلّل من شيوعه. أمّا المقيّد فهو اللّفظ الدّال على شائع في جنسه مقترناً بلفظ يقلّل من شيوعه، كقوله تعالى في كفارة القتل الخطأ: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النّساء: 92] فقيّد الرّقبة بالإيمان.

2 ـ حكم المطلق والمقيّد:

إذا وردت الآيات أو الأحاديث مطلقة حملت على إطلاقها وعمل بها مطلقة، وإذا وردت مقيّدة حملت على تقييدها وعمل بها مقيّدة.

لكن إذا ورد الدّليل مطلقاً في نصّ مقيّداً في نصّ آخر وقع الاختلاف

---

(1) انظر: ابن منظور (محمد بن مكرم الأنصاري ت711هـ/ 1311م): لسان العرب: مادّة: (طلق)، ج8، ص188، ومادّة: (قيد)، ج11، ص368.

(2) الأصوليون: هم علماء أصول الفقه، وأصول الفقه هي القواعد التي يتوسّل بها إلى استنباط الأحكام الشّرعيّة من الأدلّة التّفصيليّة. انظر: الخضري (محمد بن عفيف الباجوري ت1345هـ/ 1926م): أصول الفقه، المطبعة الرّحمانيّة، مصر، الطبعة الثانية، 1352هـ/ 1933م، ص15.

بين النّصين، وبالتّالي تسرّب الاختلاف إلى المتعامل مع النّص. ونتج عن ذلك اختلاف الناظرين والمجتهدين. ولكلٍّ وجهتُهُ في حمل المطلق على المقيّد.

وقد اعتنت كتب أصول الفقه بهذا المبحث اعتناء كبيراً لأنّه من مباحثها الأصليّة[1].

3 ـ الاختلاف بين المطلق والمقيّد:

إنّ حالات الاختلاف بين التّقييد والإطلاق متعدّدة يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام:

١ ـ القسم الأوّل:

أن **يتّحد الحكم والسّبب** الذي شرع الحكم لأجله، وذلك بأن يَرِد لفظ مطلق في نصّ ثمّ يرد مقيّداً في نصّ آخر وعند البحث في الحكم والسّبب نجدهما متّحدين. مثال ذلك في القرآن الكريم إطلاق تحريم الدّم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: 3] ثمّ تقييد هذا التّحريم بكونه دماً مسفوحاً في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: 145] فالحكم واحد في الآيتين وهو تحريم الدّم. والسّبب واحد هو ما ينتج عنه من ضرر، وفي هذه الحالة يحمل المطلق على المقيّد.

ومن أمثلة ما بذله المجتهدون المسلمون من جهد لإزالة ما يبدو من اختلاف بين القرآن والسّنّة النّبويّة حملُ المطلق على المقيّد في قوله الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾ [الأعلى 14، 15] مع قوله ﷺ عن الصّلاة: «**تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ**»[2].

---

(1) انظر مثلاً: ابن عبد الشّكور (محبّ الله البهاري الهندي ت1119هـ/ 1707م): مسلّم الثّبوت في أصول الفقه، بشرح الأنصاري (عبد العليّ محمد بن نظام الدّين الهندي ت1225هـ/ 1810م): فواتح الرّحموت شرح مسلّم الثّبوت في فروع الحنفيّة للشيخ محبّ الله البهاري الهندي (ت1119هـ/ 1707م) مطبوع مع المستصفى للغزالي، طبعة بولاق 1322هـ/ 1904م، ج1، ص360 وما بعدها؛ والآمدي (عليّ بن أبي عليّ ت631هـ/ 1233م): الإحكام في أصول الأحكام ج3، ص7 وما بعدها.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة 31، باب فرض الوضوء ج1، ص16، ح61،

فإنّ الآية الكريمة تقتضي جواز الدّخول في الصّلاة بأيّ ذكر كان، لكن الحديث النّبويّ قَيّدَ الدّخول في الصّلاة بلفظ مخصوص هو التّكبير وهو قولنا: «الله أكبر» دون غيره من الألفاظ.

لنفي الاختلاف بين القرآن والسّنّة قَبِلَ المحدّثون هذا الحديث وجعلوه تقييداً لما أُطلق في القرآن الكريم، وبالتّالي فإنّ ذكر الله للدّخول في الصّلاة واجب. بل هو واجب بلفظ معيّن هو ما علّمنا إيّاه رسول الله ﷺ، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: 7].

إلّا أنّ بعض فقهاء المسلمين ـ وهم الأحناف ـ اشترطوا لحمل المطلق على المقيّد التّساوي بين الدّليلين في القوّة. فإن كان التّقييد بخبر الواحد والمطلق من القرآن لم يتقيَّد به عندهم لأنّه زيادة على النّصّ. وليس معنى هذا الكلام أنّهم ينسبون التّناقض والتّضادّ إلى النّصوص الدّينيّة، لكنّهم اعتبروا أن الزيادة في مثل هذا الموضع تعني النّسخ ونسخ القرآن لا يجوز بخبر الواحد[1].

ب ـ القسم الثّاني:

أن يختلف الحكم والسّبب في النّصيّن. لم يختلف علماء المسلمون في أنّه لا يحمل المطلق على المقيّد في هذه الحالة؛ لأنّه لا تعارض بين النّصيّن إذ لا علاقة بينهما فلكلّ نصّ موضوع مستقلّ ولا يتّفق حكم المسألتين ولا سببهما، فلا وجه للارتباط بين النّصيّن.

مثال ذلك بين الآيتين القرآنيّتين قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] فوردت «اليد» مطلقة غير مقيّدة من موضع ما،

= وكتاب الصّلاة 73، باب الإمام يحدث بعدما يرفع رأسه ج1، ص167، ح618. والحديث حسن، بسبب ابن عقيل راويه، وهو صدوق فيه لين.

(1) انظر: التلمساني (أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي (ت847هـ/ 1443م): مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، طبع بعناية الشيخ محمد شمّام والشيخ إبراهيم بن الأمين، المطبعة الأهليّة، تونس، الطبعة الأولى 1346هـ/ 1927م، ص61.

لكن وردت آية أخرى في الوضوء هي قول الله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6].

فاليد هنا مقيّدة بالمرافق، فلا تعارض ولا اختلاف بين النّصيّن لأنّ الآية الأولى متعلّقة بالغسل والثّانية بعقوبة السّرقة، فلا علاقة بين الموضوعين حتّى يدّعى عليهما التّعارض. أخرج الإمام البخاري في صحيحه أنّ عليّاً ﷺ قطع من الكفّ[1].

ج ـ القسم الثّالث:

أن **يختلف الحكم ويتّحد السّبب** كقولك: «اكس يتيماً وأطعم يتيماً عالماً». تتطلّب هذه الحالة أيضاً عدم حمل المطلق على المقيّد. فآية الوضوء في سورة المائدة أطلقت المسح في الأيدي عند التيمّم للصّلاة، وقيّدت غسلهما عند الوضوء في قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: 6] وقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: 6] فلا يحمل المطلق على المقيّد هنا، لذلك جاءت الرّوايات الصّحيحة الثّابتة عن عمّار بن ياسر في التّيمّم عن النّبيّ ﷺ «ثمّ مسح بهما وجهه وكفيه»[2].

د ـ القسم الرّابع:

عكس السّابق وذلك بأن **يختلف السّبب ويتّحد الحكم، مثال هذا في** القرآن الكريم إطلاق الرّقبة في كفارة الظّهار في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ [المجادلة: 3] وتقييد الرّقبة بالإيمان في كفارة القتل الخطأ في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النّساء: 92]، لقد

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الحدود 13، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] وفي كم يقطع ج12، ص86.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب التّيمّم 4، باب المتيمم هل ينفخ فيهما ج1، ص375 ح338 و5، باب التيمّم للوجه والكفّين ج1، ص376 ح339؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحيض، الحديث 112، باب التّيمّم ج1، ص280 ـ 281.

كـ ن هذا القسم مجالاً واسعاً للمجتهدين بين حامل للمطلق على المقيّد ومانع منه. ولكلٍّ حجّتُهُ ووجهةُ نظرِه، وليس هذا موضع تفصيل ذلك[1].

لكنّ الإمامين البخاري ومسلماً رويا من طريق أبي هريرة رضي الله عنه: «أنّ رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله. فقال: **وما أهلكك؟** قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: **هل تجد ما تعتق به رقبة؟** قال: لا. . .» الحديث[2].

فلم يقيّد النّبيّ ﷺ هذا الرّجل في كفارة الفطر في رمضان بوجوب أن تكون الرّقبة مؤمنة، ولم يحمل تقييد نصّ على نصّ آخر في هذه الحالة.

خلاصة القول ممّا تقدّم أنّ الاختلاف بين القرآن والحديث يمكن أن يبدو واقعاً لمن لم يدقّق النّظر في الأمر. لكنّ المسلمين بذلوا قصارى جهدهم لرفع الإشكال في مثل هذه الحالات بأن حملوا الآية على إطلاقها إذا احتملت ذلك.

بل إنّهم لم يروا مانعاً من أن يقيّدها النّبيّ ﷺ سواء أكان ذلك بوحي من ربّه ـ وذلك على اعتبار أنّ السنّة هي أيضاً وحي من الله ـ أو كان باجتهاد من الرّسول ﷺ عند القائلين بجواز اجتهاده عليه الصّلاة والسّلام؛ ولم يتركوا مجالاً للطّعن في الدّين بدعوى تناقض أحكامه واختلاف أدلّته.

(1) انظر: ابن عبد الشّكور (محبّ الله البهاري الهندي ت1119هـ/ 1707م): مسلم الثبوت ج1، ص361؛ والآمدي (عليّ بن أبي عليّ ت631هـ/ 1233م): الإحكام في أصول الأحكام ج3، ص8.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم 30، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدّق عليه فليكفّره ج4، ص141، ح1936؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام الحديث 81، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصّائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه وبيانها. . . ج2، ص781.

المبحث الثّالث

نفي الاختلاف على وجه النّسخ

1 ـ مفهوم النّسخ:

تدور مادّة ـ نسخ ـ في اللغة العربية حول المعاني التالية:

ـ نقل كتاب من كتاب: قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29]؛ أي: نأمر بنسخه وإثباته، ويسمّى الكتاب الأصل نسخة والمكتوب عنه نسخة لأنّه قام مقامه والكتاب ناسخ ومنتسخ.

ـ التّبديل والإبطال: قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106] فالنّسخ تبديل الشّيء وإبطاله.

ـ الإزالة والتّداول والتّحويل ومنه قولك: نسخت الشّمس الظلّ إذا حلّت محلّه، ونسخت الرّيح آثار الدّيار إذا غيّرتها وأزالتها[1].

وهذه الاستعمالات كلّها تشترك في معنى النّقل والحركة ومنها تناسخ الأرواح وتناسخ القرون وتناسخ المواريث والاستنساخ في الطّبّ الحديث.

أمّا اصطلاحاً فهو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه، أو هو ارتفاع الحكم الثّابت بالخطاب المتقدّم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه.

ومعرفة النّاسخ والمنسوخ من حديث رسول الله ﷺ من أهمّ ما اعتنى به الفقهاء والمحدّثون وتعبوا من أجله. قال الإمام محمد بن شهاب الزهري (ت124هـ/ 741م): «أعيى الفقهاءَ وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث

---

(1) انظر: ابن منظور (محمد ت711هـ/ 1311م): لسان العرب: مادّة: (نسخ)، ج14، ص121. وانظر: الحازمي (أبو بكر محمد بن موسى ت584هـ/ 1188م): الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار، ص7 ـ 8.

رسول الله ﷺ من منسوخه»[1] وإنّما كان هذا الاعتناء لخوفهم من الإفتاء بما كان قد نسخ وهو لا يدري أنّه منسوخ وقد مرّ علي بن أبي طالب ﷺ على قاصٍّ بالمسجد فسأله «تعرف النّاسخ والمنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت وأهلكت»[2].

وقد حاول محمّد الوزير اليماني أن يجمع كلّ المسائل التي اتّفق المسلمون على نسخها والمسائل التي اختلفوا فيها وأوصلها إلى تسع وتسعين مسألة، قال: «فهذه تسعة وتسعون حكماً أجمع أهل العلم على حكم سبعة وعشرين منها، واشتهر النّسخ من غير خلاف نعرفه في ثمانية وأربعين حكماً أكثرها أو كثير منها لم يجمع فيه شرائط النّسخ بل يكون من العموم والخصوص أو المتعارض الذي يرجع إلى الترجيح»[3].

2 ـ حكمة النّسخ:

أنكر بعض المسلمين وقوع النّسخ، وألّف البعض في ذلك؛ مثل الشّيخ أحمد حجازي السّقّا. فقد ألّف كتاباً جعل عنوانه «لا نسخ في القرآن». وإنّما أنكروا النّسخ حرصاً منهم على ألّا ينسب إلى الله العلم بعد الجهل وألّا ينسب الباطل إلى كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

لكن **عند النّظر** إلى النّصّ الذي أنزل ليتفاعل الواقع معه وليتفاعل هو مع الواقع يمكن أن نستخلص حكماً كثيرة للنّسخ لعلّ أهمّها أنّ النّصّ إنّما جاء لرعاية المصالح العامّة للنّاس وهذا يتطلّب مراعاة ظروفهم واستعداداتهم. وقد

---

(1) الحازمي: الاعتبار ص5. وانظر: الرّازي (فخر الدّين محمد بن عمر ت606هـ/ 1209م): المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة، الطبعة الثانية 1412هـ/ 1992م، ج3، ص377 ـ 380.

(2) الحازمي (أبو بكر محمد بن موسى ت584هـ/ 1188م): الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار ص6 ـ 7.

(3) اليماني (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الوزير ت840هـ/ 1436م): الرّوض الباسم في الذّبّ عن سنّة أبي القاسم، دار المعرفة للطّباعة والنشر بيروت (د.ط) 1399هـ/ 1979م، ج1، ص104.

يكون من مصالحهم إنهاء الحكم السّابق وإحلال حكم حديث محلّه. من هنا جاءت ضرورة وجود الأحكام الظّرفيّة للمرحلة الانتقاليّة التي مرّ بها المجتمع الإسلامي النّاشئ.

3 ـ نسخ القرآن بالسّنّة المتواترة:

ذهب بعض علماء الحديث وعلماء أصول الفقه إلى منع جواز نسخ الكتاب بالسّنّة ولو كانت متواترة، منهم الإمام محمد بن إدريس الشّافعي (ت204هـ/ 819م) لقول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النّحل: 101]. والسّنّة ليست خيراً من القرآن ولا مثله كما أنّ الناسخ للقرآن لا يكون إلّا قرآناً مثله[1].

بناء على هذا الموقف فإنّ نسخ القرآن الكريم بالسّنّة النّبويّة لا يمكن أن يكون وجهاً من أوجه رفع الاختلاف الظّاهري بين الأدلّة الشّرعيّة. معنى ذلك أنّه يتطلّب جهداً آخر يرفع به الاختلاف حتّى لا تبدو شريعة الله متضادّة متناقضة.

لكنّ جمهور المحدّثين والأصوليّين مثل الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ/ 855م) في إحدى روايتيه يرى أنّ القرآن الكريم يمكن أن ينسخه الحديث المتواتر، وبالتّالي يمكن القول بأنّ الاختلاف الظّاهر بين القرآن والحديث يزول بوجود الدّليل على أنّ الحديث قد نسخ الآية.

ومن حجج المجوّزين لنسخ القرآن بالسّنّة المتواترة أنّ الحديث إذا تواتر فقد ثبت عن النّبيّ ﷺ ثبوتاً قطعيّاً، ويكون مثل القرآن الكريم في إفادة القطع واليقين، وأنّ السّنّة شرع من الله تعالى كما أنّ القرآن شرع منه بل فيه الأمر باتّباع ما أمر به الرّسول ﷺ فعلاً وتركاً.

---

(1) انظر: الشّافعي (محمد بن إدريس المطلبي ت204هـ/ 819م): الرّسالة ص99 ـ 98.
وانظر: الرّازي (فخر الدّين محمد بن عمر ت606هـ/ 1209م): المحصول ج3، ص347.

ومن الأمثلة على هذا قول النّبيّ ﷺ: «لا وصيّة لوارث»[1] نجده معارضاً لقول الله تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة: 180].

لنفي الاختلاف بين الآية والحديث حكم علماء المسلمين بأنّ الحديث قد نسخ الآية وهذا مثال صحيح لولا الاختلاف في تواتر هذا الحديث. فقد روي عن أبي أمامة وأنس بن مالك وعمرو بن خارجة وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عبّاس وعبد الله بن عمر ومعقل بن يسار وخارجة بن عمرو وجابر بن عبد الله وزيد بن أرقم والبراء بن عازب وغيرهم، وجنح الشّافعي في الأم إلى أنّ هذا المتن متواتر وحكم ابن الحاجب بتواتره ونازعه ابن حجر في ذلك، وقال الإمام مالك: «نُسخت الوصيّة للوالدين بما تواتر من قول النّبيّ ﷺ: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ» ونُسخت الوصيّة للأقربين بآية المواريث»[2].

4 ـ نسخ السّنّة بالقرآن الكريم:

تكاد كلمة المسلمين تتّفق على أنّ القرآن الكريم يمكن أن ينسخ السّنّة المتواترة لولا تفرّد الشّافعي برأيه في هذه المسألة، وكان القاضي عبد الجبّار بن أحمد الهمداني المعتزلي (ت415هـ/ 1024م) كثير النّظر في مذهب الإمام الشّافعي، فلمّا وصل إلى مسألة النّسخ ورأيِ الإمام فيه قال: «هذا الرّجل كبيرٌ ولكنّ الحَقَّ أكبرُ منه»[3].

والّذي يبدو لي أنّه **الحقّ** في المسألة أنّ نسخ السّنّة بالقرآن ليس

---

(1) أبو داود: السّنن، كتاب الوصايا 6، باب ما جاء في الوصيّة للوارث ج3، ص114، ح2870؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الوصايا 5، باب ما جاء لا وصيّة لوارث ج4، ص433، ح2120. والحديث **صحيح** متواتر. انظر: الألباني (محمّد ناصر الدّين): إرواء الغليل في تخريج منار السّبيل، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م، ج6، ص87 ـ 98.

(2) انظر: الكتاني (محمد بن جعفر ت1345هـ/ 1927م): نظم المتناثر من الحديث المتواتر ص108 ـ 109.

(3) الشّوكاني (محمد بن علي ت1250هـ/ 1834م): إرشاد الفحول ص191.

مستحيلاً فكلاهما وحي من الله ولا مانع من أن يُنسخ الوحي بوحي، فَهُمَا مُتَّحِدَا درجةِ الثّبوت، فإذا أمكن رفع الإشكال بين الحديث والقرآن بإثبات أنّ القرآن قد نسخ الحديثَ فإنّ هذا الجهد الفكري يكون مقبولاً شكلاً ومضموناً.

ومن أمثلة الاختلاف بين السّنّة النّبويّة المتواترة مع القرآن الكريم ما ثبت في التّاريخ الإسلامي أنّ النّبيّ ﷺ أمر المسلمين بالتّوجّه إلى بيت المقدس لأداء الصّلاة، فصلّوا إليها ستّة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً[1] بينما نجد في القرآن الكريم الأمر بالتّوجّه إلى المسجد الحرام في قول الله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: 144] والمسجد الحرام في مكّة أي: في اتّجاه الجنوب لمن كان بالمدينة المنوّرة لا في بيت المقدس التي توجد في الشّمال بالنّسبة إلى من هو في المدينة.

ولنفي الاختلاف بين هذه السّنّة المتواترة والقرآن القطعي حُكم بوجود عمليّة النّسخ حتّى لا تتعارض النّصوص الشّرعيّة. وهو حكم لا تعارضه حجّة من عقل بل تدعّمه النّصوص التّاريخيّة من سيرة نبويّة وأسباب نزول وغير ذلك.

5 ـ نسخ القرآن بحديث الآحاد:

منع الكثير من المحدّثين والأصوليّين نفي الاختلاف بين القرآن وحديث الآحاد عن طريق القول بالنّسخ؛ لأنّ حديث الآحاد يفيد الظّنّ ولا يفيد القطع والعلم اليقينيّ، فلا يقطع بصحّته.

من هنا لم يُجز أن يُدّعى أنّ القرآن قد نسخ به، ثمّ إنّ عمر بن الخطّاب ردّ حديث فاطمة بنت قيس القرشيّة أنّ رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة عندما طلّقها زوجها وقال عمر: «لا نترك كتاب الله وسنّة نبيّنا لقول امرأة، لا ندري لعلّها حفظت أو نسيت»[2].

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّلاة 31، باب التّوجّه نحو القبلة حيث كان ج1، ص421 ح399.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّلاق، الحديث 46، باب المطلّقة ثلاثاً لا نفقة لها =

الذي يبدو من دراسة حجج هؤلاء المانعين أنّها لا تقف أمام النّقد. فالقطعيّة والظّنيّة أمران نسبيّان، إذ إنّ القطعيّ نفسه معرّض للنّسخ وبالتّالي لارتفاع الحكم فيه، والمنسوخ ظنّي وليس قطعيّاً ثمّ إنّ منه ما دلالته ظنّيّة فلا يجوز الحكم عليه بالقطع مطلقاً.

أمّا موقف عمر بن الخطّاب من فاطمة فلا يرجع إلى كون خبرها حديث آحاد بل قد صرّح بسببه عندما قال: «لا ندري أحفظت أم نسيت» فهو لم يتأكّد من ضبط كلامها وشكّ في حفظها، بل إنّ هذا الدّليل ينقلب على المانعين إذ لو لم يشكّ وتأكّد من حفظها لقبل حديثها.

من الأمثلة على نفي الاختلاف بين القرآن والحديث بالالتجاء إلى وجود النّسخ نهي النّبيّ ﷺ عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع وذي مخلب من الطّير[1] فهذا مختلف مع ما في القرآن الكريم من ذكر محرّمات معلومة محصورة في عدد معيّن فقال الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً﴾ [الأنعام: 145].

الحصر المستفاد من النّفي والاستثناءِ حصرٌ حقيقي، لذا وقع الإشكال وبدا التّعارض والاختلاف بين القرآن والحديث. من هنا التجأنا إلى القول بنسخ الحديث لهذه الآية.

وما كان لرسول الله ﷺ أن يبدّله من تلقاء نفسه، قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس: 15].

= ج2، ص1118 ـ 1119، وأشار البخاري إلى القصّة في صحيحه. انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الطّلاق 41 قصّة فاطمة بنت قيس ح5321 ـ 5326.

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيد، الحديثان 15 ـ 16، باب تحريم أكل كلّ ذي ناب من السّباع وكلّ ذي مخلب من الطير، ج3، ص1533؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الأطعمة، 33، باب النّهي عن أكل السّباع ج3، ص355 ح3803. وقد أخرج البخاري شطر الحديث الأوّل في صحيحه. انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّيد والذّبائح 29، باب أكل كلّ ذي ناب من السّباع، الحديث 5530، ج9، ص566.

6 ـ نسخ حديث الآحاد بالقرآن الكريم:

إذا جاز نفي الاختلاف بين القرآن والسّنّة المتواترة بوجود نسخ بينهما كما سبق بيانه، فإنّه لا مانع عقلاً ولا شرعاً من الحكم بنسخ حديث الآحاد بالقرآن الكريم. ولا يلزم من ذلك تنفير النّاس من النّبيّ ﷺ، ولا إيهامهم بأنّ الله لم يرض بما سنّه رسوله.

كما أنّ وصف السّنّة بكونها بياناً للقرآن الكريم لا يلزم منه عدم نسخها به إذا لزم الأمر. فالقرآن والسّنة كلاهما وحي من عند الله، ويمحو الله من وحيه ما يشاء، ويُثبت ما يشاء. وما الوحي إلّا توجيه وإرشاد للإنسان كي يسلك أفضل السّبل ويحقّق نجاحه في الدّنيا والآخرة.

من أمثلة الاختلاف بين القرآن وحديث الآحاد ممّا يفترض نسخ الآية للحديث: أننّا نجد في السّنّة أنّ الأكل والشّرب والمباشرة كان كلّ ذلك محرّماً في ليل رمضان على من صام. بينما نجد في كتاب الله الآية الكريمة تُحلُّ هذه الأفعال، قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187].

الآية صريحة بوجود منع سابق، لكنّه لم يُذكر في القرآن الكريم. قال ابن عبّاس رضي الله عنه: «كان المسلمون في شهر رمضان إذا صلّوا العشاء حرّم عليهم النّساء والطّعام إلى مثلها من القابلة». وفي رواية: «فإذا نام أحدهم لم يطعم ولم يشرب ولا يأتي أهله حتّى يُفطِر من القابلة، فبلغنا أنّ عمر بن الخطّاب بعد ما نام ووجب عليه الصّوم وقع على أهله ثمّ جاء إلى النّبيّ ﷺ فقال: «أشكو إلى الله وإليك ما صنعت. قال: **وما صنعت؟** قال: إنّي سوّلت لي نفسي فوقعت على أهلي بعدما نمت وأنا أريد الصّوم . . .» الحديث[1].

---

(1) ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل ت774هـ/ 1372م): تفسير القرآن العظيم، قدّم له يوسف المرعشلي، دار المعرفة، الطبعة الثانية 1408هـ/ 1988م، ج1، ص226 ـ 227.

فمن أين للمسلمين تحريم ذلك لولا نهي النّبيّ ﷺ بحديث اشتهر بينهم؟ هذا يؤيّد قوله ﷺ: «**أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ**»[1].

(1) أبو داود: السّنن، كتاب السّنّة، 6، باب في لزوم السّنّة ج4، ص200، ح4604 وأحمد: المسند ج4، ص131. والحديث **صحيح**.

نتيجة الفصل

الأصل في الحديث النّبوي أن يكون بياناً للقرآن الكريم لقول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النّحل: 44]. بناء على هذا الأصل ينتفي أيّ شكل من أشكال التّعارض والتّناقض والاختلاف بين القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة.

لكن قد يبدو الاختلاف ظاهراً بين الأحكام التي نجدها في الحديث النّبوي والأحكام التي نجدها في الآية الكريمة. من هنا وجب على المجتهدين المسلمين أن يسعوا إلى نفي هذا الاختلاف، وأن يجدوا منفذاً للخروج من ادّعاء البعض بأنّ الأدلّة الشّرعيّة متناقضة.

فكان من أوجه رفع الإشكال بين القرآن والحديث أن وجدنا السّنّة النّبويّة تخصّص أحكاماً عمّمتها الآية القرآنيّة، كما وجدنا الآية القرآنيّة تخصّص أحكاماً عمّمتها السّنة النّبويّة.

هذا التّخصيص طبيعي في مجتمع حركي يسعى إلى بناء ذاته ويحتاج إلى تطوير رؤاه ومناهجه كي يثبت أمام التّحديات التي تواجهه من جهة ولتستقيم من جهة أخرى أحوال الفرد فيه ويتحقّق نجاحه العاجل والآجل.

كما وجدنا أنّ الاختلاف الظّاهر بين القرآن والحديث يمكن أن يُرفع بإثبات أنّ أحدهما قد يقيّد الآخر كما ثبت أنّ الآيات يقيّد بعضها بعضاً.

إنّ تقييد السّنّة للقرآن الكريم لا يمكن أن يعدَّ تعارضاً واختلافاً، إنّما هو في الواقع بيان لما ورد في القرآن الكريم، وهو التّطبيق العملي التّفصيلي للآيات القرآنيّة التي يمكن أن يُفهم منها أكثر من فهم على مقتضى تصرّف العرب في كلامهم.

لكنّ الاختلاف الحقيقي الذي يبدو بين القرآن والسّنّة، هو الاختلاف الذي لا يمكن فيه الجمع بين الدّليلين ولا العمل بهما معا؛ لأنّ أحدهما ينقض الآخر ويبطله.

وهذه حالة النّسخ بين الأدلّة. وسواء أكان نسخ القرآن للسّنّة، أو نسخ السّنّة للقرآن، فإنّ إدراك أنّ أحد النّصّين قد ألغى الآخر وأبطله هو الذي سيرفع الإشكال. ولن يَرفع الإشكال شخص رفض النّسخ من أصله ومنع وقوعه في الشّريعة.

إنّ قبول فكرة النّسخ بين الأدلّة يمكن اعتبارها من البدهيّات؛ لأنّ القانون ينبغي أن يلائم الظّروف ويواكب المستجدّات، ولكلّ أمّة مشاكلها ولكلّ مشكلة حلولها، لذلك قيل قديماً: «يحدث للنّاس أقضية بقدر من أحدثوا من فجور».

هكذا ينتفي التّعارض الحقيق بين القرآن والحديث. فلا تناقض بين أوامر الله وأوامر رسول الله. وكلّما بدا للذّهن وجه من أوجه الاختلاف فلا بدّ من التّفكير في التّخصيص أو التّقييد أو النّسخ.

أمّا الزّيادة على ما في القرآن، وتشريعُ االسّنّة لأحكام ليست في كتاب الله، فلا يعتبر ذلك اختلافاً وتناقضاً، إنّما هو استقلال بالتّشريع يؤيّده قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النّساء: 80] وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: 7].



الفصل الثاني

جهود المحدّثين
في نفي الاختلاف بين الأحاديث
القوليّة والفعليّة والتّقريريّة

المبحث الأول: نفي الاختلاف بين القولين والفعلين.

المبحث الثاني: نفي الاختلاف بين القول والفعل.

المبحث الثالث: نفي الاختلاف بين القول والإقرار، والفعل والإقرار، والإقرارين.

المبحث الأوّل

نفي الاختلاف بين القولين والفعلين

1 ـ نفي الاختلاف بين القولين:

يقصد بالاختلاف بين القولين أن يَرِدَ عن رسول الله ﷺ حديثان نبويّان تكلّم النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام بهما معاً لكن في أحدهما ما يعارض الآخر ويتناقض معه.

ويعتبر هذا القسم من الاختلاف ـ اختلاف الأقوال ـ من أهمّ المباحث في علم أصول الفقه وعند شرّاح الحديث النّبوي والدّارسين له، وقد سعى كلٌّ إلى نفي ذلك الاختلاف الظّاهر بين الأحاديث القوليّة وبذل المحدّثون والأصوليّون والفقهاء جهودهم... لإظهار الانسجام بين كلام النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام.

وللمجتهدين في نفي الاختلاف بين الحديثين اللّذيْنِ يبدوان متناقضين عدّة طرق وآليّات منها الجمع والتّأليف بين المعاني، ومنها ترجيح حديث على آخر، ومنها إبطال أحدهما حسب مقاييس معيّنة في السّند وفي المتن، وسنخصّص لذلك مباحث تهتمّ بعرض هذه المناهج ودراستها ونقدها.

ومن أمثلة الاختلاف بين القولين نذكر قول النّبيّ ﷺ: «**الْمَاءُ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ**»[1].

---

(1) أبو داود: السنن، كتاب الطهارة 34، باب ما جاء في بئر بضاعة ج1، ص17، ح66؛ والتّرمذي: السنن كتاب الطهارة 49، باب ما جاء أنّ الماء لا ينجسه شيء: 1/ 95، ح66 وأحمد: المسند ج1، ص235، 284، 308، وج3، ص16، 31، 86، وج6، ص172 ـ 330 والحديث **صحيح**. انظر: الغماري (عبد الله بن محمد الصّدّيق): الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول =

وقوله: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثَ»[1]، والحديثان صحيحان من حيث السّند، فالحديث الأوّل: «الْمَاءُ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ» صحّحه الإمام أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وابن حزم الظّاهري وحسّنه الإمام التّرمذي من أجل إسناده الذي يحتوي على رواة ثقات وهم رجال الشّيخين البخاري ومسلم إلّا عبيد الله بن عبد الله بن رافع، وقال بعضهم: «عبد الرّحمٰن بن رافع» وهو وهم وعبيد الله بن رافع مجهول الحال. لكن للحديث طرق وشواهد كثيرة ترتقي به إلى درجة الصّحيح.

والحديث الثّاني وهو حديث القلتين صحيح السّند أيضاً، صحّحه الطّحاوي وابن خزيمة وابن حبّان والحاكم والذّهبي والنّووي وابن حجر والألباني، أمّا ابن العربي وابن عبد البر وابن تيميّة فأعلوه بالاضطراب وليس ذلك بمؤثّر لأنّه ينتقل من ثقة إلى ثقة في طرقه المحفوظة[2].

وبذلك ثبت المتنان معاً فبدا بينهما التّعارض. ومن أوجه إزالة هذا الاختلاف الظّاهري ما أجيب بأنّ الماء طهور لا ينجسه شيء فما بلغ مقدار

= لعبد الله بن عمر البيضاوي ت685هـ/ 1286م) علّق عليه وضبط تخريجاته سمير طه المجذوب، عالم الكتب بيروت الطّبعة الأولى 1405هـ/ 1985م، ص107 ـ 108.

(1) أبو داود: السنن، طهارة 33، باب ما ينجّس الماء ج1، ص17، ح63 ـ 65؛ والترمذي: السنن طهارة 50، باب منه ما جاء أنّ الماء لا ينجسه شيء ج1، ص97 ح67؛ والنّسائي: سنن النّسائي: مياه: 3، باب التّوقيت في الماء ج1، ص175، ح327؛ وأحمد: المسند ج1، ص23 ـ 27 ـ 107. والحديث **صحيح**. انظر: الألباني: إرواء الغليل ج1، ص60.

(2) انظر: ابن حزم: المحلى ج1، ص150 ـ 155؛ والزيلعي (عبد الله بن يوسف ت762هـ/ 1360م): نصب الرّاية لأحاديث الهداية لأبي الحسن برهان الدين علي المرغيناني (ت593هـ/ 1197م) دار إحياء التّراث العربي، الطبعة الثّالثة، 1407هـ/ 1987م، ج1، ص94 ـ 95 و104، 112؛ وابن حجر (أحمد بن عليّ العسقلاني ت852هـ/ 1448م): تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير، تعليق عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنوّرة، 1384هـ/ 1964م، ج3، ص17؛ والنيموي (محمد بن علي): آثار السّنن، مع التّعليق الحسن وتعليق التّعليق، تحيف فيض باكستان، مكتبة إمدادية، ص3 ـ 8؛ والألباني (محمّد ناصر الدّين): إرواء الغليل، ج1، ص45 ـ 46.

القُلَّتين فصاعداً لا يحمل الخبث ولا ينجس بملاقاة النّجاسة إلّا أن يتغيّر أحد أوصافه فينجس بالإجماع فيخصّ به حديث القلّتين وحديث لا ينجسه شيء. أمّا ما دون القلّتين فإن تغيّر خرج عن الطّهارة بالإجماع وبمفهوم حديث القلّتين فيخصّ بذلك عموم حديث لا ينجسه شيء. وإن لم يتغيّر بأن وقعت فيه نجاسة لم تغيّره ففي هذه الحالة اختلفت طرائق المجتهدين في النّظر من حيث تجويز التّخصيص وعدم تجويزه[1].

ومن أوجه نفي التّعارض بين القولين ما فعله الإمام أبو عبد الرّحمٰن النّسائي في كتابه السّنن الكبرى فقد عقد الباب الواحد والستين من كتاب التّطبيق للدّعاء في السّجود وأخرج فيه دعاء النّبيّ ﷺ: «**اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُوراً وَاجْعَلْ فِي سَمْعِي نُوراً وَاجْعَلْ فِي بَصَرِي نُوراً** ...» الحديث[2]، ثمّ عقد الباب الثّاني والستّين وجعل ترجمته هكذا: «نوع آخر» وأخرج فيه دعاء النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام: «**سُبْحانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي**»[3]. ثمّ الباب الثّالث والستّين لنوع آخر والرّابع والستّين والخامس والستّين والسّادس والستّين والسّابع والسّتين والثامن والستّين والتّاسع والسّتين والسّبعين والواحد والسّبعين والثّاني والسّبعين، وهو يترجم لكل باب بقوله «نوع آخر» ليثبت لنا أنَّ أيَّ دُعاء قاله النّبيّ ﷺ من هذه الأدعية المختلفة فهو جائز ولنا أن ندعو بأيّ منها. ثمّ عقد الباب الرّابع والسّبعين للرّخصة في ترك الذّكر في السّجود، وكأنّه يقول بل يجوز أن لا ندعو في السجود أصلاً فالصّلاة صحيحة ولكنّ الأفضل أن نجتهد في الدّعاء. لذا عقد الباب الخامس والسّبعين من

---

(1) انظر: الشّوكاني (محمّد بن علي ت1250هـ/ 1834): نيل الأوطار ج1، ص28 ـ 30.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الدّعوات 9 الدعاء إذا انتبه من الليل ج11، ص98 ـ 99؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، الحديث 181، الباب 26، الدّعاء في صلاة اللّيل وقيامه ج1، ص525.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأذان 139، باب التّسبيح والدّعاء في السّجود ح817 ج2، ص247؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّلاة، الحديث 217، باب 42 ما يقال في الرّكوع والسّجود ج1، ص350.

كتاب التّطبيق لبيان ذلك واختار له من التّراجم «أقرب ما يكون العبد من الله جلّ ثناؤه»[1].

ومن أوجه نفي التّعارض بين القولين إثبات نسخ أحدهما للآخر مثل نهيه عليه الصّلاة والسّلام عن زيارة القبور[2] ثمّ ترخيصه في ذلك قائلاً: «**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ القُبُورِ... فَزُورُوها**»[3] ونفي التّعارض بالنّسخ ـ إذا ثبت ـ من أوضح المسالك وأكثرها إقناعاً بدفع التّناقض عن الشّريعة خصوصاً لأبناء عصرنا الذين تعوّدوا على تنقيح القوانين وتغيير أساليب العيش.

2 ـ نفي الاختلاف بين الفعلين:

١ـ تقسيم أفعال الرّسول ﷺ:

من جهود المحدّثين والأصوليّين في نفي الاختلاف بين أفعال الرّسول ﷺ تقسيم أفعاله عليه الصّلاة والسّلام إلى أنواع لمعرفة كيفيّة إظهارها متناسقة منسجمة غير متعارضة ولا متناقضة:

ـ **الأوّل**: ما يرجع إلى الحركات البشريّة كتصرّف الأعضاء وحركات الأعصاب والعروق ونحوها. وهذا القسم لا يتعلّق به أمر ولا نهي ويفيد الإباحة المطلقة فلا يتصوّر فيه الاختلاف والتّعارض.

ـ **الثّاني**: ما لا يتعلّق بالعبادات ووضح فيه أمر الجبلة وهي الطّبيعة الإنسانيّة كالقيام والقعود. والأصل فيه الإباحة أيضاً. لكن من الصّحابة من رأى أنّه للنّدب وخاصّة عبد الله بن عمر بن الخطّاب فإنّه كان شديد التّأسّي بالنّبيّ ﷺ في ذلك كلّه.

---

(1) النسائي (أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب ت303هـ/ 915م): السّنن الكبرى، تحقيق عبد الغفّار سليمان البنداري وسيّد كسروي حسن دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1991م، ج2، ص237 ـ 242.

(2) أحمد (ابن حنبل ت241هـ/ 855م): المسند ج1، ص145 وج3، ص237.

(3) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الجنائز، الحديث 106 الباب 36 استئذان النّبيّ ﷺ ربّه ﷻ في زيارة قبر أمّه ج2، ص671 ـ 672.

ـ **الثّالث**: ما واظب عليه النّبيّ ﷺ على وجه مخصوص بحيث احتمل أن يخرج عن الجبلّة إلى التّشريع كالأكل والشّرب واللّبس والنّوم، وهذا قسم اختلفت فيه الأنظار من قائل بالتّشريع ونافٍ له.

ـ **الرّابع**: ما علم اختصاصه بالنّبيّ ﷺ كالوصال في الصّوم والزّيادة على أربع نسوة، فليس ذلك تشريعاً لأمّته ولا عبرة بمن اقتدى به فيه.

ـ **الخامس**: ما أبهمه النّبيّ ﷺ لانتظار الوحي فهذا لا يقتدى به إنّما تنتظر فيه كلمة الوحي.

ـ **السّادس**: ما فعله مع غيره عقوبة له أو بين شخصين متداعيين فالظّاهر أنّه يجري مجرى القضاء والتّشريع.

ـ **السّابع**: الفعل المجرّد عن الإمارات وهو يدخل ضمن عموم وجوب طاعة رسول الله ﷺ والاحتياط يقتضي ذلك.

لا يخفى أنّ هذا التّقسيم كثير التّفريع وكان يمكن الاكتفاء بتقسيمها إلى أفعال تشريعيّة وأفعال غير تشريعيّة حتّى لا تخفى الجهة التي صدر عنها تصرّف النّبيّ ﷺ.

من هنا نجد أنّ كثيراً ممّا نقل عنه ﷺ صُوِّرَ بأنّه شرع ودين وهو في الحقيقة لم يكن صادراً على وجه التّشريع أصلاً، وإن كان صادراً عن صفة البشريّة أو العادة والتّجربة أو التّدبير الإنساني أخذاً من الظّروف الخاصّة كتوزيع الجيوش على المواقع الحربيّة وتنظيم الصّفوف في الموقعة الواحدة واختيار أماكن النّزول وما إلى ذلك...[1]. ويساعد هذا التّقسيم على إزالة الاختلاف بين أفعاله ﷺ إذا بدت متعارضة.

ب ـ موقف المجتهدين من الاختلاف بين الفعلين:

1 ـ نفي التّعارض بين الأفعال الجبلّيّة: الأفعال الجبلّيّة هي التّصرّفات

(1) انظر: شلتوت (محمود): الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشّروق، القاهرة وبيروت (د.ط.ت)، ص499 ـ 501 ولم يرتض الدّكتور فتحي عبد الكريم هذا التّقسيم فردّ عليه. انظر: عبد الكريم (فتحي) كتاب «السّنّة تشريع لازم ودائم» مكتبة وهبة، مصر الطّبعة الأولى 1405هـ/ 1985م ليؤكّد أنّ السّنّة كلّها تشريع، وفيه شيء من المبالغة.

الطّبيعيّة التي تجري على النّاس جميعاً كالأكل والشّرب والتّنفّس، ولا يتصوّر التّعارض بينها لأنّها لا تحمل دلالة على الأحكام الشّرعيّة إلّا إذا اقترنت بدلائل تخرجها من دائرة الإباحة إلى دائرة أخرى فعند ذلك يفكّر المجتهد في الجمع أو التّرجيح بمختلف الوسائل التي يمكن التّرجيح بها والتي سيأتي تفصيلها في موضعها من هذه الرّسالة.

2 ـ نفي التّعارض بين الأفعال الخاصّة به ﷺ: إنّ الأفعال التي ثبت بالدّليل خصوصيّتها بالنّبيّ ﷺ بحيث أنّها لا تهمّ أمّته كالوصال في الصّوم فإنّها لا تتعارض في حقّ أمّته لأنّها مثل سابقتها ليست مصدر أحكام شرعيّة ولا تحمل دلالة على أحكام شرعيّة للأمّة.

3 ـ أمّا الأفعال النّبويّة التّشريعيّة إذا بدت مختلفة متعارضة فإنّ المجتهد مطالب بأن يجمع بين الفعلين ما أمكن، وإلّا رجّح أحدهما على الآخر حسب مقتضى الأدلّة التي بين يديه.

من أمثلة الجمع بين الفعلين المختلفين ما ورد عن عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ وَهُوَ جُنُبٌ تَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ»[1] وما ورد عنها أيضاً من قولها: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَمَسَّ المَاءَ»[2].

هذا كلّه جائز، فمن شاء أن يتوضّأ وضوءه للصّلاة بعد الجماع ثمّ ينام. ومن شاء غسل يده وذكره ونام. ومن شاء نام من غير أن يمسّ ماء. غير أنّ الوضوء أفضل. وكان رسول الله ﷺ يفعل هذا مرّة ليدلّ على الفضيلة، وهذا مرّة ليدلّ على الرّخصة. ويستعمل النّاس ذلك. فمن أحبّ أن يأخذ بالأفضل

---

(1) أخرجه ابن ماجه (أبو عبد الله محمد القزويني ت273هـ/ 886م): سنن المصطفى، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الكتب السّتّة، طبعة إستانبول (د.ط) 1401هـ/ 1981م، كتاب الطّهارة 99، باب من قال لا ينام الجنب حتّى يتوضّأ ج1، ص193، ح584. والحديث عند البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الغسل 27، باب الجنب يتوضّأ ثمّ ينام ح288 ج1، ص335.

(2) أخرجه أبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة 90، باب في الجنب يؤخّر الغسل ج1، ص58، ح228. وهو حديث صحيح.

أخذ. ومن أحبّ أن يأخذ بالرّخصة أخذ[1].

ومن أمثلة نفي الاختلاف بين الفعلين بإثبات النّسخ بينهما: حديث جابر بن عبد الله ﷺ أنّه قال: «قَرَّبْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ خُبْزاً وَلَحْماً فَأَكَلَ ثُمَّ دَعَا بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ»[2]. وحديث ابن عبّاس ﷺ «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَكَلَ خُبْزاً وَلَحْماً ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ»[3].

لمّا كان الفعلان متعارضين ولا يمكن الجمع بينهما التجأنا إلى القرائن والسّياق التّاريخي وظروف تشريع الحكمين فوجدنا حديثاً آخر يرفع الإشكال ويحلّ التّناقض وهو قول جابر بن عبد الله ﷺ: «كَانَ آخِرُ الأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ تَرْكَ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ»[4].

لذلك جعل الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت311هـ/923م) ترجمة الباب الواحد والثّلاثين من كتاب الوضوء في صحيحه بعنوان: «ذكر الدّليل على أنّ ترك النّبيّ ﷺ الوضوء ممّا مسّت النّار أو غيّرت ناسخ لوضوئه كان ممّا مسّت النّار او غيّرت». وهذه طريقة صحيحة لا غبار عليها في نفي الاختلاف الظّاهر بين أفعال النّبيّ ﷺ فالسّنّة تنسخ السّنّة سواء أكانت متواترة أو أخبار آحاد حسب رأي جمهور المسلمين[5].

---

(1) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم ت276هـ/ 889م): تأول مختلف الحديث ص241 ـ 240.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة 75، باب في ترك الوضوء ممّا مسّت النّار ج1، ص49، ح191. وهو حديث صحيح.

(3) ابن خزيمة: الصّحيح، كتاب الوضوء 29، باب إسقاط إيجاب الوضوء من أكل ما مسّته النّار ج1، ص26. وهو حديث صحيح.

(4) أبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة 75، باب في ترك الوضوء ممّا مسّته النّار ج1، ص49، ح192 وهو حديث صحيح.

(5) انظر للتّوسّع: الأشقر (محمد سليمان): أفعال الرّسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشّرعيّة، مؤسّسة الرّسالة، 1408هـ/ 1988م، فصل: التّعارض بين الفعل والفعل ج1، ص171 ـ 182.



نفي الاختلاف بين القول والفعل

1 ـ خطورة الاختلاف بين القول والفعل:

لا يخفى على من عرف تعاليم الدّين الإسلامي أن الأقوال ينبغي أن تتطابق معها الأفعال. فالإيمان عقد بالقلب وقول باللّسان وعمل بالجوارح. من هنا عاب الله على من اختلفت أقواله مع أفعاله فقال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 44][1].

ثمّ إنّ مقام النّبوّة يفرض أن لا يقع اختلاف بين قول النّبيّ ﷺ وفعله لأنّ الاختلاف يوقع الغير في الارتباك ويتّهم الرّسول ﷺ بأنّه يقول ما لا يفعل أو أنّه أوّل من يخالف ما يأمر به فكيف سيكون قدوة لغيره؟

إنّ الوظيفة التّشريعيّة للرّسول ﷺ تفرض أن يُنْفَى الاختلاف أصلاً لأنّ الأدلّة التّشريعيّة وُضِعت لهداية النّاس وإرشادهم إلى الأمثل من قوانينهم التي ستُنظِّمُ حياتهم وتقطع الخصومات بينهم وتعطي لكلّ ذي حقّ حقّه. أمّا الاختلاف فطريق إلى زيادة الاشكالات وتعقيد الحياة. وتنزيهُ أدلّة الشّرع عن التّناقض أمرٌ واجب، خاصّة إذا تعلّق الأمرُ بشخص الرّسول ﷺ الذي يراقبُ حركاتِه وأقوالهُ أحبّاؤُهُ وأعداؤُهُ.

2 ـ أسباب اختلاف قول النّبيّ ﷺ وفعله:

من المهمّ للباحث في موضوع مختلف الحديث أن يحاول اكتشاف

---

(1) انظر أقوال المفسّرين عند: الرّازي (فخر الدّين محمد بن عمر ت606هـ/ 1209م): التّفسير الكبير، دار الفكر، بيروت (د.ط) 1398هـ/ 1978م، ج1، ص326.

أسباب اختلاف قول النّبيّ ﷺ مع أفعاله بحيث تبدو متعارضة متضادّة. ولعلّ من أسباب الاختلاف ما يلي:

أ ـ وقوع النّسخ بين القول والفعل:

وذلك بأن ينهى الرّسول ﷺ عن فعلٍ مدّة معيّنة ثمّ يأذن فيه فيقوم به إعلاماً منه عليه الصّلاة والسّلام بنسخه، أو أن يأمر بفعلٍ ثمّ يترك العمل به بعد مدّة فيعلم بذلك عن نسخه.

من أمثلة اختلاف القول مع الفعل حديث شداد بن أوس عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ**»[1] فهذا مختلف مع فعل الرّسول ﷺ إذ احتجم وهو محرم صائم[2].

بمقارنة القول بالفعل واستحضار السّيرة النّبويّة وسماع الرّوّاة يتبيّن أنّ سماع أوس من النّبيّ كان عام الفتح في السّنة الثّامنة للهجرة ولم يكن النّبيّ ﷺ محرماً. لكن الفعل كان عام حجّة الوداع في السّنة العاشرة للهجرة. لذلك استنتج الإمام الشّافعي أنّ فعل الرّسول ﷺ ناسخ لقوله[3].

ب ـ تعميم القول للأمّة وتخصيص الفعل بالنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام:

بأن يكون الخطاب عاماً للأمّة لكن يقع الاستثناء للنّبيّ ﷺ.

ومن أمثلة ذلك أنّه قد ثبت عنه ﷺ أنّه كان ينهَى عن الوصال في الصّوم أي: أن لا يفطر يومين أو أكثر، يقال: واصلت الصّيام وصلاً. إذا لم يفطر

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّوم 32، باب الحجامة والقيء للصائم معلقاً؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الصّوم 28، باب في الصائم يحتجم ج2، ص308، ح2367 ـ 2371؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الصّوم 60، باب كراهية الحجامة للصائم، ج3، ص144، ح774.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّيد 11، باب الحجامة للمحرم ج4، ص43، ح1835؛ ومسلم صحيح مسلم، كتاب الحجّ، الحديثان 87 ـ 88، باب 11، جواز الحجامة للمحرم ج2، ص862.

(3) انظر: الشافعي (محمّد بن إدريس ت204هـ/ 819م): اختلاف الحديث بهامش الأم، ج7، ص236 ـ 238.

أياماً تباعاً، لكن ثبت أيضاً أنّه عليه الصّلاة والسّلام كان يصل صومه، ولمّا سئل عن ذلك قال: «**إِنِّي لَسْتُ كَهَيْأَتِكُمْ إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي**»[1]، فهذا فعل خاصّ بالنّبيّ ﷺ، ولا يجوز الادّعاء بأن القول يتعارض مع الفعل لأنّ لكلٍّ منهما موضعاً غير الآخر فلا تعارض ولا اختلاف.

ج - بيان مراتب الحكم ودرجاته:

معلوم أنّ الشّريعة أوامر ونواه، وأنّ الحكم الشّرعي يدور حول الوجوب والكراهة والتّحريم والنّدب والإباحة.

معلوم أيضاً أنّ دور الرّسول الكريم ﷺ هو تبليغ شرع الله وبيانه للنّاس، وخاصّة بالقدوة الحسنة أي: بالفعل والتّطبيق، فكان يُبيّن الواجب بالمداومة على الفعل والحثّ عليه، ويبيّن المندوب بفعله وتركه أحياناً مع التّرغيب فيه، ويُبَيِّنُ الحرامَ بتركه تركاً جازماً والتّحذير من فعله، ويبيّن المكروه بتجنّبه أحياناً وبفعله حتّى لا يُظَنّ أنّه محرَّمٌ.

هكذا يبدو لمن وقف عند ظواهر الأقوال والأفعال أنّها متعارضة متناقضة، لكن من يتأمّلها مع مراتب الحكم الشّرعيّ يتأكّد أنّ المخالفة راجعة إلى اختلاف الأحكام، قالت عائشة ﵂: «إِنْ كَانَ رسول الله ﷺ لَيَدَعُ العملَ وهو يحبُّ أن يعمل به خشيَةَ أن يعمل بِهِ النّاسُ فَيُفْرَضُ عليهم»[2].

د - التّخصيص:

يَفترض التّخصيص تعارضاً جزئيّاً بين الأفعال والأقوال ويحتاج إلى مهارة من المجتهد كي يزيل الاختلاف، وذلك «بأن يكون التّعارضُ بين القول والفعل من قَبِيلِ التّعارض الجزئي الذي يمكن فيه الجمع والتّوفيق»[3].

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّوم 48، باب الوصال ومن قال ليس في الليل صيام، ج4، ص177، ح1963 - 1964.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب التهجّد 5، باب تحريض النّبيّ ﷺ على قيام اللّيل ج3، ص9، ح1128.

(3) سعيد (حمدة): التّعارض بين الأدلّة الشّرعيّة ومناهج العلماء في التّنسيق بينها، رسالة =

ومن أمثلة تخصيص القول بالفعل حديثان يبدوان مختلفين:

الأوّل: حديث النّهي عن استقبال القبلة واستدبارها عند قضاء الحاجة، أخرجه البيهقي من طريق أبي أيوب الأنصاري وسلمان الفارسي وأبي هريرة ومعقل بن أبي معقل الأسدي.

الثّاني: فعل النّبيّ ﷺ ذلك، أخرجه البيهقي أيضاً من طريق عبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وعائشة.

وإذا بحثنا عن سبب الاختلاف بين الحديثين (القول والفعل) وجدنا الجواب عند الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ/ 1065م) فقد ترجم في كتاب الطّهارة من السّنن الكبرى لبابين:

الأول: باب النهي عن استقبال القبلة واستدبارها لغائط أو بول، **والثّاني**: باب الرّخصة في ذلك في الأبنية[1] فإذا بالنّهي (القول) عامّ لكلّ مكان وإذا بالفعل خاصّ بالأبنية فيجوز فيها ما نُهي عنه خارجها.

3 ـ العمل عند اختلاف القول والفعل:

أ ـ الجمع بين القول والفعل:

من القواعد التي انتهجها المحدّثون أنّهم يقدّمون الجمع بين الأدلّة حتّى لا يهملوا أي دليل شرعي. يقول الحافظ ابن خزيمة في صحيحه: «وليس شيء من سنّته ﷺ مهجوراً إذا أمكن استعماله، وإنّما يترك بعض خبره ببعض إذا لم يمكن استعمالها جميعاً»[2].

= دكتوراه حلقة ثالثة الكلّيّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين تونس 1988م، مرقونة بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، رقم الرّسالة (ح80)، ص147. وانظر: الأشقر (محمد سليمان): أفعال الرّسول ودلالتها على الأحكام الشّرعيّة ج2، ص185 ـ 212، وانظر: الرازي: المحصول ج3، ص7.

(1) البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين 458هـ/ 1066م): السّنن الكبرى، وفي ذيله: الجوهر النّقيّ لابن التركماني (علاء الدّين علي بن عثمان ت750هـ/ 1349م) دار الفكر، ج1، ص91 ـ 92. والحديث عند البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّلاة 29، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشّام ج1، ص418، ح494.

(2) ابن خزيمة (أبو بكر محمد بن إسحاق ت311هـ/ 923م): صحيح ابن خزيمة حقّقه =

ومن أمثلة الجمع بين القول والفعل المختلفين: قول النبيّ ﷺ: «لَا نَقْبَلُ هَدِيَّةَ مُشْرِكٍ» وفي حديث آخر قال: «إِنِّي نُهِيتُ عَنْ زَبَدِ الْمُشْرِكِينَ»[1] مع فعله ﷺ إذا أهدى إليه كسرى فقبل وأهدى إليه قيصر فقبل وأهدت إليه الملوك فقبل منهم.

جمع الإمام ابن جرير الطّبري (ت311هـ/ 923م) بين الخبرين معاً وأنّه ليس في أحدهما إبطال معنى ما في الآخر، فما أهدي إلى المسلمين عامّة قبله وما أهدي له خاصّة رفضه، وكذلك فعل أصحاب رسول الله ﷺ من الأئمّة الرّاشدين، فالهداية من ملوك المشركين جائزة ولا حرج فيها ولا إثم، أمّا هديّة الرّعيّة فلا تجوز من أحد منهم[2].

ب - البحث عن النّاسخ والمنسوخ:

إذا تعذّر الجمع بين القول والفعل وبدا التّناقض ظاهراً بينهما بحيث لا يقبل أحدهما إلّا بطرح الآخر فإنّنا ينبغي أن نلتجئ إلى البحث عن تاريخ التّشريع الإسلامي الذي بدأت نواته في مكّة المكرّمة ثمّ بدت ملامحه بارزة في المدينة المنوّرة علّنا نجد ما يرشدنا إلى وجود نسخ بين القول والفعل.

ومن أمثلة نسخ الفعل للقول ما ذكره الإمام الشّافعي في اختلاف الحديث: «باب من أقيم عليه حدّ في شيء أربع مرّات ثمّ عاد له من أمر النّبيّ ﷺ بقتله[3]، ثمّ رُفع إليه ﷺ رجلٌ قد أقيم عليه الحدّ أربع مرّات فَأُتيَ بِهِ في الخامسة فحدّه ولم يقتله».

= وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدّم له الدّكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي (د.ط.ت) ج2، ص250 - 251.

(1) الأول ضعفه ابن حجر في فتح الباري ج5، ص168، والثّاني: أخرجه التّرمذي في السّنن، كتاب السّير 24، باب ما جاء في قبول هدايا المشركين ج4، ص140، ح1577 وصححه؛ وأبو داود في السّنن، كتاب الإمارة 35، باب في الإمام يقبل هدايا المشركين، ج3، ص173، ح3057.

(2) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت310هـ/ 922م): تهذيب الآثار: مسند علي ج1، ص165 - 175.

(3) أبو داود: السنن، كتاب الحدود 37 إذا تتابع في شرب الخمر ح4484، ج4، ص165 وهو حديث صحيح.

رجّح الشّافعي النّسخ ودعم رأيه بأنّه لا يُعلم أحدٌ من أهل الفتيا يخالف في أنّ من أقيم عليه حدٌّ في شيء أربع مرّات ثمّ أتي به خامسة أو سادسة أقيم عليه ذلك الحدّ ولم يُقتل. كما اعتمد على دلالة قرآنيّة بيّنة هي أنّ للقتل موضعاً وللجلد موضعاً فلا يجوز أن يوضع القتل موضع الجلد إلّا بشيء ثابت عن النّبيّ ﷺ ولا يكون له مخالف ولا ناسخ؛ وهذا ما لم يتوفّر في هذا الحديث القولي[1].

ج ـ إذا اختلف القول مع الفعل ولم يتيسّر للمجتهد أن يجمع بينهما:

في هذه الحالة اختلفت أجوبة الأئمّة فمنهم من قدّم القول على الفعل لأنّه أكثر صراحة، وهو يدلّ بنفسه من غير واسطة. ومن المجتهدين من قدّم الفعل لأنّه آكد في الدّلالة من القول ولأنّه أبلغ في إيصال المعنى. ومنهم من توقّف وأعلن عجزه عن إبداء موقف إيجابي تجاه الدّليلين المختلفين[2] ولِكلٍّ وجهة نظره ومنهجه في القراءة. **ولا يحقّ في نظري فرض الرّأي على أحد ولا تَخْطِئَتُهُ ما دام يقف على جانب من الحقيقة التي لا يمتلكها أحد إلّا مقارنة للحجّة بالحجّة ومقارعة الدّليل بالدّليل.**

---

(1) انظر: الشّافعي (محمّد بن إدريس ت204هـ/ 819م): اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص244 ـ 246. وانظر أيضاً: البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين 458هـ/ 1066م): السّنن الكبرى ج8، ص272 ـ 275؛ والزّيلعي (عبد الله بن يوسف ت762هـ/ 1360م): نصب الرّاية ج3، ص371.

(2) انظر: العلائي (خليل بن كيكلدي ت761هـ/ 1359م): تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، نقل قطعة منها الأشقر (محمد سليمان): أفعال الرّسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشّرعيّة ج2، ص235.

المبحث الثالث

نفي الاختلاف بين القول والإقرار، والفعل والإقرار، والإقرارين

1 ـ مفهوم الإقرار أو التّقرير:

الإقرار أو التّقرير يرجع إلى معنى الاعتراف بالشّيء. وأصل الإقرار: الإذعان للحقّ والاعتراف به. كان يُقال: أقرّت النّاقة إذا ثبت حملها، فهي ناقة مقرّ أي: عقدت ماء الفحل فأمسكته في رحمها ولم تلقه.

وتقرير النّبيّ ﷺ هو «أن يسكت صلى الله عليه وسلم وآله وسلّم عن إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به، أو سكت عن إنكار فِعلٍ فُعل بين يديه أو في عصره وعلم به»[1].

فالتّقرير هو أن يخبر النّبيّ ﷺ بشيء أو يحدث أمامه فلا ينكره. ولا يخفى ما بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي من علاقة، إذ إنّ الثّبات والإمساك وعدم الرّفض هو المعنى الذي يربط بينهما.

ومن أمثلة التّقرير حديث عبد الله بن عمر: قال لنا النّبيّ ﷺ لمّا رجع من الأحزاب: «**لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَة**، فأدرك بعضهم العصر في الطّريق فقال بعضهم: لا نصلّي حتّى نأتيها، وقال بعضهم بل نصلّي، لم يرد منّا ذلك، فذُكِر ذلك للنّبيّ ﷺ فلم يعنّف واحداً منهم»[2].

---

(1) الشّوكاني (محمّد بن علي ت1250هـ/ 1834): إرشاد الفحول ص41.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب صلاة الخوف 5، باب صلاة الطّالب والمطلوب ج2، ص364، ح946.

وسكوته عليه الصّلاة والسّلام شرع متّبع لأنّ النّبيّ ﷺ لا يسكت عن الفعل الحرام أو ترك الواجب.

وممّا يندرج تحت التقرير قول الصّحابي: كنّا نفعل كذا، أو كانوا يفعلون كذا في عهد النّبيّ ﷺ وكان ممّا لا يخفى مثله عليه، مثل حديث «كَانَ الصَّاعُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهَ ﷺ مُدّاً وَثُلُثاً بِمُدِّكُمُ الْيَوْمَ»[1] وحدث «كُنَّا عَلَى عهد رسول الله ﷺ نَسْتَمْتِعُ بِالْقَبْضَةِ مِنَ الطَّعَامِ»[2].

2 ـ نفي الاختلاف بين القول والإقرار:

الأصل أن تنسجم الأقوال مع التّقريرات إذ تمثّل كلّها نوعاً من أنواع السّنّة النّبويّة المصدر الثّاني من مصادر التّشريع الإسلامي.

لكن قد تختلف الأقوال مع التّقريرات. فإذا تأكّدنا من أنّ التّقرير قد تقدّم على القول نفينا الاختلاف بالحكم للقول لأنّه هو الذي دلّ على الحكم صراحة، ولأنّ التّقرير قبل ورود الشّرع لا يدلّ على حكم.

وإذا لم نعلم أيّهما تقدَّم الآخر فإنّ الاختلاف يزول بترجيح القول على التّقرير لأنّ القول أقوى دلالة على الحكم من التّقرير.

أمّا إذا تقدّم القول على التّقرير فإنّ الاختلاف يمكن أن يزول بالجمع والتّوفيق أو بإثبات النّسخ بينهما. وقد ذكر الإمام المحدّث الأصولي ابن حزم الظّاهري عدّة امثلة لنفي الاختلاف بين القول والفعل، منها: إنكاره ﷺ الصّور في السّتر مع إباحته لذلك إذا كان رقماً في ثوب، واستثناؤه إيّاه من جملة ما نهى عنه من الصّور، فلمّا قطعت عائشة السّتر وسادتين اتّكأ عليه الصّلاة والسّلام عليهما ولم ينكرهما.

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الاعتصام 16، باب ما ذكر النّبيّ ﷺ وحض على اتّفاق أهل العلم ج13، ص259؛ والنّسائي: سنن النّسائي، كتاب الزّكاة 44، باب كم الصّاع ج5، ص54.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب النّكاح 30، باب قلّة المهر ج2، ص235، ح2110. والحديث عند مسلم: صحيح مسلم، كتاب النّكاح الحديثان 15 ـ 16 الباب 3: نكاح المتعة وبيان أنّه أبيح ثمّ نسخ ثمّ أبيح ثمّ نسخ واستقرّ تحريمه إلى يوم القيامة ج2، ص1023.

يزول الاختلاف إذا عرفنا أنّ المعلّق من الثّياب التي فيها الصّور مكروه وليس حراماً ولا مستحبّاً. لكن من تركها أُجر ومن استعملها لم يأثم. واختار النّبيّ ﷺ الأفضل. وصحّ بذلك أنّ الثّياب التي فيها الصّور إذا كانت وسائد فذلك مباح غير مكروه[1].

وقد يكون الجمع بين القول والفعل والتّقرير بالتّخصيص.

مثال ذلك إقرار النّبيّ ﷺ أصحابه على ترك زكاة الخيل بعد أمره بالزّكاة في الماشية، فيكون هذا الإقرار تخصيصاً واستثناء للخيل من بين الماشية. أكّده قوله عليه الصّلاة والسّلام فيما بعد: «**لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ زَكَاةٌ**...»[2].

3 ـ نفي الاختلاف بين الفعل والإقرار:

قد نجد في كتب الحديث والسّيرة النّبويّة أنّ الرّسول ﷺ فعل شيئاً أقرَّ غيره على تركه، وقد نجد أنّه ﷺ ترك شيئاً أقرَّ غيره على فعله، الأمر الذي يجعل المجتهد يبحث عن منفذ للخروج من هذا الاختلاف بين دليلين شرعيّين، ونفى التّعارض عن أحكام الشّريعة تبعاً لذلك.

ومن أمثلة إقرار الرّسول ﷺ غيره على مخالفة فعله عليه الصّلاة والسّلام ـ بحيث تمّ أمامه فعل ما تركه هو دون أن ينكر ذلك ـ ما أخرجه البخاري وغيره أنّ النّبيّ ﷺ دخل بيت ميمونة فأتي بضب محنوذ (مشوي بالحجارة المحماة) فلم يأكل منه النّبيّ ﷺ شيئاً، لكنّه أقرّ أصحابه على أكله، قال خالد بن الوليد رضي الله عنه متحدّثاً عن الضب: «فاجتررته فأكلته ورسول الله ﷺ

---

(1) انظر: ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ت456هـ/ 1063م): الإحكام في أصول الأحكام ج4، ص56 ـ 57.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب الزّكاة، 10، باب صدقة الرّقيق ج2، ص108، ح1594. والحديث عند البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الزّكاة 46، باب ليس على المسلم في عبده صدقة، الحديث 1464 ج3، ص258؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الزّكاة الحديثان 8 ـ 9 الباب 2: لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه ج2، ص675 ـ 676.

ينظر»[1]. وقد اختلف علماء المسلمين في حكم فعل ما تركه النّبيّ ﷺ مع إقراره له فذهب قوم إلى كراهة هذا الفعل، وبالغ آخرون فذهبوا إلى القول بالتّحريم. والحق أنّه يفيد الإباحة ولا يفيد الحرمة على أيّ حال[2].

مثاله أيضاً ما رواه أبو داود عن نافع مولى ابن عمر قال: كنت مع ابن عمر في الطّريق فسمع مزماراً فوضع إصبعيه على أذنيه ونأى عن الطّريق وقال لي: يا نافع هل تسمع شيئاً؟ قال: فقلت: لا، فرفع إصبعيه من أذنيه وقال: كنت مع النّبيّ ﷺ فسمع مثل هذا فصنع مثل هذا[3].

فالنّبيّ ﷺ امتنع عن سماع المزمار وفي رواية اليراع وهي الشّبابة المتّخذة من القصب[4]، لكنّه لم يَنْهَ عبد الله بن عمر عن ذلك ولم يأمره بوضع اصبعيه في أذنيه.

إلّا أنّ ابن عمر أراد الأفضل والأكمل أيضاً اقتداء بالنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام وهو موقف خاص بابن عمر؛ لمّا أراد أبو بكر أن يعمّمه لم يرض النّبيّ ﷺ بهذا التّعميم. فعن عائشة ﵂ أنّ أبا بكر الصّدّيق ﵁ دخل عليها وعندها جاريتان في أيّام منى تدفّفان وتضربان والنّبيّ ﷺ متغش بثوبه فانتهرهما أبو بكر، فكشف النّبيّ ﷺ عن وجهه وقال: **«دَعْهُمَا يَا أَبَا بَكْرٍ فَإِنَّهَا أَيَّامُ عِيدٍ»**[5]

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الذّبائح والصّيد 33، باب الضب ج9، ص572، ح5537.

(2) انظر: ابن حجر (أحمد بن عليّ العسقلاني ت852هـ/ 1448م): فتح الباري ص574 ـ 575. وانظر: الطّحاوي (أحمد بن محمد ت321هـ/ 932م): مشكل الآثار ج4، ص277 ـ 282.

(3) أبو داود: السّنن، كتاب الأدب 60، باب كراهية الغناء والزّمر ج4، ص281، ح4924 وقال: «هذا حديث منكر».

(4) انظر: ابن الأثير (أبو السّعادات المبارك بن محمد ت606هـ/ 1209م): النّهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزّاوي ومحمود محمد الطّناحي دار الكتاب المصري القاهرة ودار الكتاب اللبناني بيروت عن دار إحياء الكتب العربيّة (د.ط) 1385هـ/ 1965م، ج5، ص295.

(5) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العيدين 25، باب إذا فاته العيد يصلّي ركعتين ج2، ص395، ح987.

فلا نرى تعارضاً بين الفعل والقول والإقرار، إنّما نرى ذلك انتهاجاً للأكمل والأفضل لمن شاء.

أمّا إقرار النّبيّ ﷺ على ترك شيء فعله هو فمثاله ما ثبت عنه ﷺ في صفة حجّه أنّه أهل بالتّوحيد، ولكنّ النّاس زادوا في التّلبية والنّبيّ ﷺ يسمع ولا يقول لهم شيئاً[1]. وفي ذلك دليل على أنّ ما صنعوه من زيادة على فعله ﷺ ليس صنيعاً محرّماً ودليل على أنّ فعله هذا بتلك الصّفة غير واجب.

4 ـ نفي الاختلاف بين الإقرارين:

إنّ الإقرار يعني عدم إنكار النّبيّ ﷺ على أحد من الصّحابة من أجل فعل قام به أو تركه. فإذا اختلف التّقرير بأن يكون النّبيّ ﷺ قد أقرّ أحد الصّحابة على شيء ثمّ أقرّ غيره على ضدّه حاول علماء الحديث الجمع بين التّقريرين لأنّ التّقرير في حدّ ذاته يعني عدم الإنكار وبالتّالي جواز ذلك الفعل وإباحته، فإذا تعارض التّقريران دلّ ذلك على جواز الفعلين معاً.

أمّا إذا لم يمكن الجمع بين التّقريران بأن كان بينهما منافاة تامّة فلا يمكن في هذه الحالة إلّا تصوُّرُ وجود نسخ بينهما.

مثال نفي الاختلاف بين التّقريرين سكوت النّبيّ ﷺ عن الفريقين المختلفين في أداء صلاة العصر في بني قريظة، فلم يعنف أحداً رغم أنّ الفريقين على طرفي نقيض في تلك المسألة، فدلّ ذلك على صحّة عملهما معاً[2].

---

(1) أبو داود: السّنن، كتاب المناسك 27، باب كيف التّلبية ج2، ص162، ح1813؛ وانظر تفصيل القول في ذلك عند: ابن حجر في فتح الباري ج3، ص325 ـ 326.

(2) تقدّم ذلك ص99 ـ 100 من هذه الرّسالة.

نتيجة الفصل

من خلال الأمثلة التي ضربناها لتحديد نوعيّة الاختلاف ومواطنه تبيّن لنا أنّ نفي الاختلاف بين القولين من أهمّ مباحث دراسة السّنّة؛ لأنّ نصوص الشّريعة أقوال في أغلبها وليست أفعالاً.

كما أمكن لنا أن نلاحظ أنّ الاختلاف بين الأقوال والأفعال والتّقريرات قد يبدو طبيعيّاً لطبيعة الاختلاف بين دلالات هذه الأقسام من الحديث النّبوي، خصوصاً ما يتعلّق بالأفعال التي تنقسم هي بدورها إلى عدّة أقسام.

يحتاج كلّ قسم منها إلى حضور فكري مركّز حتّى يوجّه كلّ فعل إلى اتّجاهه الصّحيح الذي يزول معه الاختلاف الظّاهر بين أحكام الشّريعة. ويكون ذلك خصوصاً عند الوقوف الدّقيق على ظروف الوقائع والوعي بالإشكالات التي تلابسها وما تتطلّبه من حلول ولو وقتيّة مع إمكانيّة تجاوزها.

ما يلفت الانتباه حقّا في عمل المحدّثين وعلماء المسلمين عند تعاملهم مع نصوص الشّريعة ـ وخصوصاً الأحاديث النّبويّة ـ أنّهم سعوا إلى التّأليف والجمع والتّوفيق بين هذه الأحاديث وبذلوا في ذلك أقصى جهدهم، حتّى أنّنا نكاد نرى الافتعال في بعض عمليّات الجمع والتّوفيق، بما يبدو لنا من محاولات يائسة أحياناً للتّلفيق بين حديثين مختلفين لا يمكن أن يستقيم معنى أحدهما مع وجود الآخر.

لكنّ المحدّثين حرصوا على منع إهمال نصّ ديني ما دام هناك سبيل إلى إعماله. لذا فإنّ مرحلة الجمع والتّوفيق هي أوّل مرحلة نرى المحدّثين يقومون بها ثمّ يحاولون بعد ذلك إن عجزوا عن الجمع نفي الاختلاف عن طريق التّرجيح والتّأويل.

أمّا ما يخطر على بال الرّسول ﷺ ولم يأخذ فيه قراراً قوليّاً أو فعليّاً أو تقريريّاً وهو ما يسمّيه علماء الأصول «بالهمّ» فليس من أقسام الحديث النّبوي لأنّه مجرّد خطور شيء على البال دون إنجاز له.

وليس ذلك ممّا أمرنا به الرّسول ﷺ ولا ممّا نهانا عنه إلّا أن يحاط ذلك بقول أو فعل أو إقرار فعند ذلك يكون البيان؛ كهمِّهِ عليه الصّلاة والسّلام بإحراق بيوت من تخلّف عن العشاء في المثال المتقدّم[1].

أمّا الإشارة والكتابة فلا خلاف في أنّهما تدخلان من جملة الأفعال، وكذا التّرك فهو امتناع عن الفعل وقد تقدّم أنّ النّبيّ ﷺ لمّا أمسك عن أكل الضب أمسك الصّحابة حتّى أذن لهم في أكله. فإذا ظهر الاختلاف بين هذه الدّلائل وجب بذل الجهد لإزالته حتّى لا تبدو الشّريعة الإسلاميّة مختلفة متناقضة، الأمر الذي ينفّر أهلها منها ويرغّب غيرهم عنها.

---

(1) انظر: للتّوسّع: الأشقر (محمّد سليمان): أفعال الرّسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشّرعيّة ج2، ص131 ـ 136.



الفصل الثالث

جهود المحدّثين في نفي الاختلاف بين الحديث والأدلّة الأخرى

المبحث الأول: نفي الاختلاف بين الحديث والإجماع.

المبحث الثاني: نفي الاختلاف بين الحديث والقياس.

المبحث الثالث: نفي الاختلاف بين الحديث وعمل أهل المدينة.

المبحث الأول

نفي الاختلاف بين الحديث والإجماع

1 ـ مفهوم الإجماع:

الإجماع في **اللغة العربية** يرجع إلى معنيين:

الأوّل: العزم على فعل شيء. ومنه قول الله تعالى: ﴿فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾ [يونس: 71]. ومنه قولهم: أجمعت الخروج، وأجمعت على الخروج. فالإجماع هو: إحكام النيّة والعزيمة.

الثّاني: الاتّفاق على أمر ما. يقال: أجمع القوم على كذا صاروا ذوي جمع. والإجماع: أن تجمع الشّيء المتفرّق. ومنه قولهم: أجمع الإبل إذا ساقها جميعاً.

أمّا **اصطلاحاً** فالإجماع هو اتّفاق مجتهدي أمّة محمّد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور.

الإجماع بهذا المعنى يثير عدّة **إشكالات**. منها: إمكان الإجماع في نفسه، وإمكان العلم به، والنّظر في نقله إلى من يحتجّ به، وبالتّالي هل هو حجّة شرعيّة ومصدر من مصادر التشريع الإسلامي أو ليس بحجّة؟

ذهب جمهور الباحثين من محدّثين وأصوليين وفقهاء إلى أنّ الإجماع حجّة شرعيّة لقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: 115].

وجه الاستدلال في هذه الآية أنّ الله تعالى جمع بين مشاقّة الرّسول ﷺ وبين اتّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد. فدلّ ذلك على حظرهما معاً، إذ لا

يجمع بين مباح ومحظور. فثبت بذلك أنّ مخالفة سبيل المؤمنين أمر غير جائز، وبالتّالي فإنّ اتّباعهم واجب.

كما يمكن الاستدلال على حجّية الإجماع بقول الرّسول ﷺ: «**لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ**»[1]. فالحديث ينفي وجود الضّلالة في الأمّة مجتمعة. والخطأ ضلالة، فلا يجوز إجماع الأمّة عليه. فيكون ما أجمعوا عليه حقّا وحجّة شرعيّة.

رغم أنّ جمهور المسلمين اتّجهوا إلى حجّيّة الإجماع بهذين الدّليلين فإنّه لا يخفى على أحد ما في هذه الحجّة من تعسّف ظاهر في الفهم، فالآية الكريمة موضوعها وحدانيّة الله تعالى ونبوّة محمد ﷺ ولا تعني الحكم الشّرعي. وسبيل المؤمنين يعني ما صاروا به مؤمنين وهو التّوحيد. أمّا الفروع فلا يُعتبر مخالفها فاسقاً. وبالرّجوع إلى سبب النّزول يتأكّد ذلك، فموضوع الآية: الارتداد لا مخالفة الإجماع[2].

أمّا الحديث فيعني عدم اجتماع الأمّة على ترك الإسلام والارتداد عنه. لذلك وردت أحاديث تمدح الجماعة التي بقيت على الحقّ لا يضرّها خلاف من خالفها.

ودعّموا رأيهم للاحتجاج بالإجماع بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]. والوسط من كلّ شيء خياره. فلو أقدمت الأمّة على المحظور لما سُمّيت وسطاً، فيكون قولها حجّة.

---

(1) أبو داود: السّنن، كتاب الفتن 1، باب ذكر الفتن ودلائلها ج4، ص98، ح4253؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الفتن 7، باب ما جاء في لزوم الجماعة ج4، ص466، ح2167؛ وأحمد: المسند ج5، ص145، ولا يخلو أيّ طريق فيه من طعن، لكن حسّنه الألباني. انظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الصّحيحة برقم: 1331.

(2) انظر: ابن كثير: (أبو الفداء إسماعيل ت774هـ/ 1372م) وتعليقه على رأي الشّافعي: تفسير القرآن العظيم: قدّم له يوسف المرعشلي، دار المعرفة، الطبعة الثانية 1408هـ/ 1988م، ج1، ص568. وانظر: الرّازي (فخر الدّين محمد بن عمر ت606هـ/ 1209م): التفسير الكبير ج3، ص313 و314.

إنّ الباحث في التاريخ الإسلامي لا يمكنه أن ينكر الإجماع، ولا ينفي وقوعه، رغم اختلاف المحدّدين لما ينعقد به. فقال قوم: هو إجماع أمّة محمد ﷺ. وقال قوم: هو إجماع أهل الحلّ والعقد. وقال قوم آخرون: هو إجماع المجتهدين. وقال آخرون: بل هو إجماع أهل المدينة. وقال آخرون: بل هو إجماع الصّحابة. وذهب آخرون إلى إجماع العترة؛ أي: عترة الرّسول ﷺ . . .

من أمثلة المسائل العقائديّة التي أجمع عليها المسلمون جميعاً: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. ومن أمثلة الأحكام التي أجمع عليها المسلمون: عدد ركعات الصلاة، وتحريم الخمر عموماً لا تفصيلاً، ووجوب الزّكاة على مالك النّصاب . . . وهو في كلّ ذلك لا ينعقد إلّا استناداً إلى نصّ من كتاب أو سنّة.

2 ـ الاختلاف بين الحديث والإجماع وجهود المحدّثين في ذلك:

أ ـ نفي الاختلاف بتأويل الحديث:

عقد الإمام ابن قتيبة في كتابه «تأويل مختلف الحديث» باباً جعل ترجمته: «حديث يبطله الإجماع»، أخرج فيه حديث عائشة رضي الله عنها: «أنّ امرأة كانت تستعير حليّاً من أقوام فتبيعه، فأخبر النّبيّ ﷺ بذلك فأمر بقطع يدها»[1].

ثمّ ذكر اعتراض المعترض على هذا الحديث بأنّ النّاس قد أجمعوا على أنّه لا قطع على المستعير؛ لأنّه مؤتمن.

صحّح المؤلّف هذا الحديث، لكن بيّن أنّ له تأويلاً يتمثّل في أنّ الحديث لا يوجب حكماً، إذ لم يرد فيه أنّ النّبيّ ﷺ قطعها فعلاً، إنّما أمر بقطعها.

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص94. والحديث عند النسائي: سنن النّسائي، كتاب قطع السارق 5، باب ما يكون حرزاً وما لا يكون ج7، ص70 ـ 71؛ وعند أبي داود: السنن، كتاب الحدود 15، باب في القطع في العارية إذا جحدت ح4395 ـ 4397، ج4، ص139. وهو حديث صحيح.

ويكون الكلام قد خرج مخرج التّحذير والتّرهيب، ولا يراد به إيقاع الفعل.

مثّل ابن قتيبة لذلك أيضاً بحديث سمرة بن جندب أنّ رسول الله ﷺ قال: «**مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعْنَاهُ**»[1] ثمّ قال: والنّاس جميعاً على أنّه لا يقتل رجل بعبده ولا يقتضى منه لعبده.

مثّل ابن قتيبة أيضاً بحديث: «**مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فَاجْلِدُوهُ، فَإِنْ عَادَ فَاقْتُلُوهُ**»[2] وأكّد أنّ ذلك ترهيب لئلّا يعودوا إلى السّرقة. واستدلّ على كلامه بأنّ الرّسول ﷺ أُتِيَ إليه بمن عاد للرّابعة فجلده ولم يقتله.

وادّعاء ابن قتيبة الإجماع على أنّه لا قطع على المستعير فيه نظر، فإنّ مذهب أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والظّاهريّة كلّهم على أنّ جحد العارية فيه القطع[3].

واستشهاده بحديث قتل الحرّ بالعبد أيضاً ليس في محلّه لأنّ المسألة خلافيّة ولم ينعقد عليها إجماع[4].

أمّا حديث «**فاقتلوه**» لمن عاد في الخامسة فمنسوخ بفعله ﷺ كما تبيّن لنا ذلك في اختلاف الأقوال والأفعال.

لقد توصّل ابن قتيبة إلى نفي الاختلاف بين الحديث وما ذهب إليه جمهور المسلمين في المسألة بفضل تأويل الحديث رغم الهفوات البسيطة التي بدت في منهجه.

---

(1) أبو داود: السنن: ديات 7، الحديث 4515 ـ 4516؛ والترمذي: السنن: ديات 18 الحديث 1414 وقال: حديث حسن غريب. والصواب أنّه حديث **ضعيف** لأجل الانقطاع: لم يسمع الحسن من سمرة راويه. انظر: الشّوكاني: نيل الأوطار ج7، ص14.

(2) سبق تخريجه ص97 من هذه الرّسالة.

(3) انظر: الصّنعاني (محمد بن إسماعيل الأمير ت1182هـ/ 1768م): سبل السّلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلّة الأحكام للحافظ ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني ت852هـ/ 1449م) راجعه محمد عبد العزيز الخولي دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة 1379هـ/ 1960م، ج4، ص1299.

(4) انظر: الشّوكاني (محمد بن علي ت1250هـ/ 1834م): نيل الأوطار ج7، ص13 ـ 16.

ب ـ نفي الاختلاف بتقديم الإجماع على الحديث:

الأصل عند علماء المسلمين أنّ رتبة الإجماع التّأخر عن نصّ القرآن والسّنّة، لذلك ما زالوا يقدّمون الكتاب والسّنّة على الإجماع. لكن وجدنا من علماء الحديث من يقدّم الإجماع عند اختلاف الحديث معه، وهذا مثال نسوقه من «تأويل مختلف الحديث»[1]. أخرج ابن قتيبة عن المغيرة بن شعبة وبلال بن رباح وعمرو بن أمية الضمري حديث مسح النّبيّ ﷺ على العمامة والخمار عند الوضوء[2].

ثمّ أورد اعتراض المعترض أنّ طرق هذه الأحاديث جياد عند العارفين بحديث رسول الله ﷺ، لكن تركوا العمل بها من غير أن يرووا ناسخاً لها عن النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام.

ثمّ أكّد ابن قتيبة بأنّ الحقّ يثبت عنده بالإجماع أكثر من ثبوته بالرّواية؛ لأنّ الحديث قد تعترض فيه عوارض من السّهو والإغفال، وتدخل عليه الشّبه والتّأويلات والنّسخ، ويأخذه الثّقة من غير الثّقة، وقد يأتي بأمرين مختلفين وهما جميعاً جائزان . . وقد يحضر الأمر يأمر به النّبيّ ﷺ ثمّ يأمر بخلافه ولا يحضره هو . . . والإجماع سليم من هذه الأسباب كلّها.

وليدعم موقفه احتجّ بأنّ الإمام مالك بن أنس (ت179هـ/ 795م) يروي الحديث عن النّبيّ ﷺ ثمّ يرفضه إذا كان العمل على خلافه.

واحتجّ بأنّ الفقهاء جميعاً تركوا العمل بحديث الجمع بين الظّهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة آمناً لا يخاف.

كما تركوا العمل بحديث ابن عبّاس أنّ رجلاً توفّي على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثاً إلّا مولى هو أعتقه فأعطاه رسول الله ﷺ ميراثه، وحديث البراء أنّ النّبيّ ﷺ كان يقنت في صلاة الصّبح والمغرب.

---

(1) انظر: ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم ت276هـ/ 889م): تأويل مختلف الحديث ص260 ـ 263.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الوضوء 48، باب المسح على الخفّين، الحديث 205، ج1، ص266؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة، الحديثان 81 ـ 84، الباب 23، المسح على النّاصية والعمامة ج1، ص230 ـ 231.

ثمّ توجّه إلى متن الحديث وبَيَّنَ غرابة محتواه، ومخالفته للحديث الصّحيح ولظاهر القرآن الكريم وذكر له شبيهه في غرابته، فالحديث روي من وجه آخر أنّه ﷺ مسح بناصيته وعمامته.

فكيف يكتفي في هذا الحديث بنقل عبارة «العمامة» وتسقط «النّاصية»؟ ثمّ إنّ مسح النّاصية ثابت بالقرآن الكريم وهي مقدّمة شعر الرّأس فكيف يزول حكمها بحديث مختلف في لفظه؟

أمّا الحديث الشّبيه به في الغرابة فحديث المسح على الجوربين، والحال أنّ النّبيّ ﷺ مسح على الجوربين في النّعلين.

لا ننكر على منهج أحد من علماء المسلمين تقديم أحد الأدلّة على الآخر. لكن ادّعاء ابن قتيبة بأنّ الإجماع قد حصل على ترك العمل بحديث المسح على العمامة ادّعاء مبالغ فيه، بل منقوض بأنّ الأئمّة الأوزاعي وأحمد وابن راهويه وأبا ثور وداود الظّاهري قالوا به.

قال التّرمذي: «حديث المغيرة بن شعبة حديث حسن صحيح، وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النّبيّ ﷺ منهم أبو بكر وعمر وأنس وبه يقول الأوزاعي وأحمد واسحاق، قالوا: «يمسح على العمامة»[1].

وادّعاؤه بأنّ الفقهاء جميعاً تركوا العمل بحديث الجمع بين الظّهر والعصر والمغرب والعشاء غير مقبول أيضاً؛ لأنّ كثيراً من الفقهاء عملوا به مثل ابن سيرين وربيعة الرّأي وابن المنذر وقال به جماعة من أصحاب الحديث مثل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه[2].

أمّا ترك القنوت فقد كان من سنّة رسول الله ﷺ إذْ قَنَتَ شهراً يدعو على

---

(1) الترمذي: السنن، كتاب الطّهارة، 75، باب ما جاء في المسح على العمامة ج1، ص171 وقال حسن صحيح.

(2) الشوكاني (محمد): نيل الأوطار ج3، ص216. وانظر: الترمذي: السنن، كتاب الصلاة 138، باب ما جاء في الجمع بين الصّلاتين في الحضر ج1، ص357. والحديث صحيح أخرجه مالك في الموطّا: قصر الصلاة في السّفر 4، ج1، ص144؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، الحديثان 49 ـ 50، ج1، ص489.

حيّ من أحياء العرب ثمّ تركه كما هو في الصّحيح[1]، وحديث ابن عبّاس في توريث النّبيّ ﷺ للمولى المعتق موضع خلاف بين الأئمّة ليس هذا موضع بيانه[2]، لذا لا يصحّ الادّعاء بأنّ الفقهاء تركوا العمل به.

إنّ الإجماع لا يمكن أن يبنى ويستقيم إلّا على نصّ من كتاب وسنّة، ولعلّ هذا هو السّبب الذي يدفعنا إلى نفي إمكانيّة معارضة الإجماع للنّصّ الدّيني كتاباً كان أو سنّة، وعلى فرض وقوعه فإنّه لا يقدَّم على النّصّ لأنّ رتبته التّأخّر عنه.

أمّا قول الترمذي في العلل: «جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به وقد أخذ به بعض أهل العلم ما خلا حديثين»[3] وذكر حديث الجمع بين الصّلاتين وحديث **«فإن عاد فاقتلوه»** فقد تبيّن لنا أنّ الحديث الأوّل أخذ به مالك وعمل به، والثّاني منسوخ فكيف يعمل به وقد نسخه فعلُه ﷺ.

وألحق بهذين الحديثين ما ذكره الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت795هـ/ 1392م) في شرح العلل من أحاديث مثل حديث: **«مَنْ غَسَلَ مَيّتاً فَلْيَغْتَسِلْ وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضّأْ»**[4] وغيره من الأحاديث التي تبدو مختلفة مع الإجماع هي في الواقع منسوخة أو ضعيفة وبعضها لم تصحّ فيه دعوى الإجماع أصلاً.

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد، الحديث 297، باب استحباب القنوت في جميع الصّلاة... ج1، ص468. وانظر تفصيل ذلك عند: ابن القيم (محمد ت751هـ/ 1350م): زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق الشيخ عبد القادر عرفان العشّا حسّونة، دار الفكر، الطّبعة الأولى 1415هـ/ 1995 ج1، ص194 ـ 206.

(2) انظر: الشوكاني: نيل الأوطار ج6، ص68 ـ 73. أما حديث ابن عباس فرواه الترمذي في سننه، كتاب الفرائض، باب 14 في ميراث المولى الأسفل ج4، ص423. وقال: حديث حسن.

(3) الترمذي: السنن، كتاب العلل ج5، ص736.

(4) ابن رجب (زين الدّين عبد الرحمٰن الحنبلي ت795هـ/ 1198م): شرح علل الترمذي: تحقيق الدّكتور همّام عبد الرّحيم سعيد، مكتبة المنار، الزّرقاء، الأردن، الطّبعة الأولى 1407هـ/ 1987م، ج1، ص325 ـ 332. والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجنائز 39، باب في الغسل من غسل الميّت ج3، ص201 الحديث 3162 بلفظ: «من غسّل الميّت فليغتسل، ومن حمله فليتوضّأ» ثمّ قال: «هذا منسوخ». وأخرجه الترمذي في سننه، كتاب الجنائز 17، باب ما جاء في الغسل من غسل الميّت ج3، ص318 ـ 319 وقال: حديث حسن.

المبحث الثاني

نفي الاختلاف بين الحديث والقياس

1 ـ مفهوم القياس:

القياس في اللغة هو تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به، والقياس هو المقدار، وسمّي المكيال مقياساً لأنّه على مثاله يقدَّر الشّيء[1].

أمّا القياس في اصطلاح الأصوليين فهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما. أو هو إِلحاقُ مسكوتٍ عنه بمنطوق به في الحكم لاشتراكهما في العلّة[2].

والقياس حجّةٌ في الأمور الدنيوية والشّرعيّة، استعمله القرآن الكريم لإثبات العقائد كما استعمله الرّسول ﷺ العديد من المرّات من أشهرها حديث ابن عبّاس قال:

أتت النّبيّ ﷺ امرأة فقالت: يا رسول الله إنّ أمّي ماتت وعليها صوم شهر فأقضي عنها؟ فقال: **«أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَمَا كُنْتِ قَاضِيَتَهُ؟»** قالت: بلى، قال: **«فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ»**[3].

إلّا أنّ الإمام ابن حزم الأندلسي (ت456هـ/ 1063م) ذهب إلى أنّه لا حادثة إلّا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السّنّة، لذا أبطل القول

---

(1) انظر: ابن منظور (محمد): لسان العرب: مادّة: (قيس) ج11، ص370.

(2) انظر: الشوكاني (محمد): إرشاد الفحول ص198.

(3) انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم 42، باب من مات وعليه صوم ج4، ص169 ـ 170، ح1953 وانظر: ابن الحنبلي (ناصح الدين عبد الرحمٰن الأنصاري ت634هـ/ 1236م): أقيسة المصطفى ﷺ، تحقيق أحمد حسن جابر وعلي أحمد الخطيب، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى: 1393هـ/ 1973م، ص164.

بالقياس، قال ابن حزم: «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدّين جملة وقالوا لا يجوز الحكم البتّة في شيء من الأشياء كلّها إلّا بنصّ كلام الله تعالى أو نصّ كلام النّبيّ ﷺ أو بما صحّ عنه ﷺ من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمّة كلّها...»[1].

وعقد الإمام البخاري باباً في صحيحه ترجم له بقوله: «باب ما كان النّبيّ ﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري أو لم يجب حتّى ينزل عليه الوحي ولم يقل برأي ولا قياس لقوله تعالى: ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النّساء: 105]».

وأكّد ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1448م) أنّ مراد البخاري من ذلك ذمّ القياس المتكلّف والرّأي الذي لا يستند إلى النّقل من الكتاب والسّنّة، وإلّا فقد شَرعَ النّبيُّ ﷺ لأمّته القياس وأعلمهم كيفيّة الاستنباط فيما لا نصّ فيه[2].

قال ابن تيميّة (أحمد بن عبد الحليم الحرّاني ت728هـ/ 1328م) بعد أن قسّم القياس إلى صحيح وفاسد: «وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحّته كلّ أحد. فمن رأى شيئاً من الشّريعة مخالفاً للقياس **فإنّما هو مخالف للقياس الّذي انعقد في نفسه**، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر»[3].

وقد قسّم الأصوليّون القياس إلى جليّ وخفيّ، فالقياس الجليّ ما قطع فيه بِنفي الفارق بين الأصل والفرع كقياس الأمّة على العبد في أحكام العتق.

والقياس الخفيّ هو ما يكون نفي الفارق فيه مظنوناً غير مقطوع به كقياس النّبيذ على الخمر في الحرمة.

---

(1) ابن حزم (علي): الإحكام في أصول الأحكام ج7، ص55 ـ 56.

(2) انظر: ابن حجر (أحمد): فتح الباري ج13، ص238 ـ 247؛ وانظر: الرّازي (فخر الدين محمد): المحصول في علم أصول الفقه ج5، ص21 ـ 116.

(3) ابن تيمية (أحمد): رسالة في القياس: نشرها محبّ الدّين الخطيب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ/ 1982م، ص10 ـ 11.

2 ـ نَفْي الاختلاف بتقديم الحديث على القياس أو القياس على الحديث:

إذا اختلف الحديث النّبويّ مع القياس اتّجه بعض أهل الحديث إلى تقديم الخبر على القياس جليّاً كان أو خفيّاً. بينما اتّجه آخرون إلى تقديم القياس على الحديث النّبويّ.

وقد عرف الحنفيّة بكثرة ردّهم للحديث الظّنّي إذا خالف القياس القطعي، أمّا اذا تعارض الحديث مع القياس الظّنّي فإنّ أبا حنيفة وأصحابه يقدّمون الحديث على القياس والرّأي.

من ذلك تقديم حديث إبطال الصّلاة بالقهقهة مع ضعفه، وتقديم حديث الوضوء بنبيذ التّمر في السّفر مع ضعفه أيضاً، وجعل أكثر الحيض عشرة أيّام والحديث فيه ضعيف. . . إلخ[1]، وحكى الدّبّوسي أنّ الامام مالكاً كان يقدّم القياس على الحديث وينقد حجّة من يرى عدم التّقديم.

مثال ذلك ردّ حديث تعفير الإناء بالتّراب إذا ولغ فيه الكلب وقال: «قد جاء هذا الحديث ولا أدري ما حقيقته»، وكان يقول: «كيف يؤكل صيده وسؤره نجس»[2].

ولقد ذكر الإمام ابن قيم الجوزية العديد من الأمثلة التي يبدو فيها النّصّ الشّرعي مخالفاً للقياس فوقع اختلاف الأنظار فيها بين مقدّم للقياس على الخبر ومقدّم للخبر على القياس.

لكنّه كان يحرص في كلّ مثال يقدّمه على بيان الحكمة من التّفرقة بين

---

(1) انظر: ابن القيّم (محمد): إعلام الموقعين ج1، ص77.

(2) انظر: الدبوسي أبو زيد عبد الله بن عمر ت430هـ/ 1038م): تأسيس النّظر فيما اختلف فيه أبو حنيفة وصاحباه ومالك والشّافعي، المطبعة الأدبيّة، مصر، الطبعة الأولى (د.ت) ص48؛ وسحنون (أبو سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي ت240هـ/ 854م): المدوّنة الكبرى، مطبعة دار السعادة، مصر (د.ط.ت) ج1، ص5؛ وابن قدامة (موفق الدين أبو محمد ت620هـ/ 1223م): المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1405هـ/ 1985م، ج1، ص41 ـ 44.

الأصل والفرع وكأنّه يريد بذلك إثبات قاعدة وضعها شيخه الإمام أحمد تقي الدّين، ابن تيمية (ت728هـ/ 1327م) في قوله: «تدبّرت ما أمكنني من أدلّة الشرع فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً... بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً فلا بدّ من ضعف أحدهما»[1].

من بين الأمثلة التي قدّمها ابن القيّم حديث المصرّاة، وهو قول النّبيّ ﷺ: **«مَنِ اشْتَرَى مُصَرَّاةً فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا صَاعاً مِنْ تَمْرٍ»**[2].

المصرّاة هي الشّاة أو النّاقة أو البقرة تربط أخلافها ويترك حلبها حتّى يجتمع لبنها فيكثر فيظنّ المشتري أنّ ذلك عادتها فيزيد في ثمنها أو يرغب في شرائها لما يرى من كثرة لبنها، والتّصرية هي حبس اللّبن في الضرع حتّى يجتمع[3]، لذلك ورد في رواية للبخاري **«لَا تَصُرُّوا الإِبِلَ وَالْغَنَمَ»**.

هذا الحديث مختلف مع القياس من عدّة وجوه[4]:

ـ منها: أنّه تضمّن ردّ البيع بلا عيب ولا خلف في الصّفة.

ـ ومنها: أنّ الخراج بالضّمان. فاللّبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه، وقد ضمّنه إيّاه.

ـ ومنها: أنّ اللّبن من ذوات الأمثال، وقد ضمّنه إيّاه بغير مثله.

ـ ومنها: أنّه إذا انتقل من التّضمين بالمثل فإنّما ينتقل إلى القيمة، والتّمر لا قيمة ولا مثل.

---

(1) ابن القيّم (محمد): إعلام الموقّعين ج2، ص28.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب البيوع 64، باب النّهي للبائع أن يحفّل الإبل والبقر والغنم ج4، ص302، ح2148؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب البيوع، ح 11، باب تحريم بيع حبل الحبلة ج3، ص1155.

(3) ابن الأثير (أبو السعادات المبارك): النّهاية في غريب الحديث والأثر ج3، ص22.

(4) انظر: الطحاوي (أحمد): شرح معاني الآثار ج4، ص17؛ وابن حزم (علي): المحلّى: نسخة مقابلة على النّسخة التي حقّقها الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، ودار الآفاق الجديدة، المغرب ج9، ص66 ـ 70.

ـ ومنها: أنّ المال المضمون إنّما يضمن بقدره في القلّة والكثرة. وقد قدّر ههنا الضّمان بصاع.

وبما أنّ الحديث خبر آحاد لا يفيد إلا الظّنّ، فإنّ أكثر الحنفية قد ردّوه بحجّة الانقطاع الباطن.

لكنّنا يمكن أن نثبت أنّ هذه الوجوه كلّها باطلة، وأنّ الحديث موافق لأصول الشريعة وقواعدها. وذلك كما يلي:

ـ أمّا الزّعم أنّه ردّ بلا عيب، فإنّ الشّريعة لا توجب الرّدّ بالعيب فقط وإنّما بالتّدليس والغشّ أيضاً. وهذا ما ينطبق على المصرّاة.

ـ وأمّا قياس اللّبن على الخراج، والخراج بالضّمان، فهذا من أفسد القياس؛ لأنّ كسب العبد حادث بعد بيعه. أمّا اللّبن فموجود حال البيع، وهو جزء من المعقود عليه.

ـ وأمّا تضمين اللّبن بغير مثله، فهذا في منتهى العدل؛ لأنّ اللّبن في الضّرع محفوظ. فلو ضمن بلبن محلوب في الإناء لكان معرّضاً للفساد فكان ذلك ظلماً.

ـ تقدير اللّبن بقيمته يعرّض المتبايعين إلى كثرة النّزاع والخصام بينهما. لذلك فصل الحديث النّبويّ المنازعة، وقدّر اللّبن بأقرب الأشياء إلى اللّبن وهو التّمر: لأنّه قوت أهل المدينة، مثله مثل اللّبن وهو مكيل مطعوم مقتات بلا صنعة ولا علاج[1].

لقد حاول ابن القيّم جاهداً أن يقنع خصمه بأنّ الحديث النّبويّ لا يتعارض مع القياس. وتوصّل إلى ذلك من عدّة أوجه. لكنّه عندما تساءل عن تعميم «صاع التّمر» في كلّ مكان عوضاً عن اللّبن ـ خصوصاً إذا لم يكن قوت أهل ذلك البلد ـ اكتفى بأن أشار إلى اختلاف أنظار المجتهدين في المسألة.

مهما يكن من أمر، فإنّ أنصار الحديث اتّجهوا إلى تقديم الحديث على القياس والرّأي، إمامهم في ذلك عمر بن الخطّاب رضي الله عنه.

---

(1) انظر: ابن قيّم الجوزيّة (محمد): إعلام الموقّعين ج2، ص19 ـ 21.

فقد ترك عمر القياس في دية الأصابع إذ رأى أنّ ديتها قدر منفعتها. ثمّ لمّا بلغه الحديث عن النّبيّ ﷺ وأنّ في كلّ إصبع عشراً من الإبل رجع إلى الحديث وترك القياس[1].

ولعلّ أسباب تقديم الحديث على القياس عند أنصار الحديث ترجع إلى أنّ خبر الواحد أصل بنفسه يجب اعتباره.

كما أنّ حديث معاذ بن جبل ﷺ أخّر رتبة الاجتهاد على الكتاب والسّنّة وأقرّه النّبيّ ﷺ. والقياس ليس كتاباً ولا سنّة، إنّما هو اجتهاد بشري، فلا بدّ أن يتأخّر إذا وقع الاختلاف.

أمّا المقدّمون للقياس على الحديث، فإنّما اتّجهوا إلى ذلك لأنّ القياس عندهم يعتضد بالأصول المقطوع بها إذا كانت العلّة معروفة بنصّ. بينما يقوم خبر الواحد على الرّجوع إلى خبر غيره. والأصول إذا كثرت واتّفقت قدّمت على خبر الواحد إذا عارضها[2].

---

(1) انظر: البيهقي (أحمد بن الحسين): السّنن الكبرى، باب الأصابع كلّها سواء ج8، ص93.

(2) انظر: الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي ت463هـ/ 1070م): الفقيه والمتفقّه، تحقيق إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلميّة، بيروت (د.ط.ت) ج1، ص137.



نفي الاختلاف بين الحديث وعمل أهل المدينة

1 ـ مفهوم عمل أهل المدينة:

إنّ الدارس لكتاب الموطّإ للإمام مالك بن أنس المدني الأصبحي (ت179هـ/ 795م) كثيراً ما يجد قول مالك: «الأمر المجتمع عليه عندنا» يذكره بعد الأحاديث، أو يجعله مستنداً لحكم يصدره هذا الإمام.

وإذا رجعنا إلى رسالة مالك إلى اللّيث بن سعد (ت175هـ/ 791م) وجدنا فيها مبرّرات القول بأنّ عمل أهل المدينة حجّة شرعيّة ومصدر من مصادر التّشريع الإسلامي.

لقد كتب إليه قائلاً: «فإنّما النّاس تبع لأهل المدينة: إليها كانت الهجرة، وبها تنزّل القرآن، وأحلّ الحلال وحرّم الحرام، إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتّنزيل، ويأمرهم فيطيعون، ويسنّ لهم فيتّبعونه، حتّى توفّاه الله . . . ثمّ قام من بعده النّاس له من أمّته . . . فما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثمّ أخذوا بأقوى ما وجدوه في اجتهادهم وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف أو قال امرؤ غيره. . .»[1].

فالمدينة هي دار هجرة النّبيّ ﷺ، ومهبط الوحي، ومجمع الصّحابة. وكانوا أعرف بأحوال الرّسول ﷺ من غيرهم. فوجب ألّا يخرج الحقّ عنهم.

لكنّ جمهور المحدّثين والأصوليّين والفقهاء خالفوا مالكاً. وكان الإمام

---

(1) انظر: (أبو الفضل بن موسى اليحصبي السّبتي ت544هـ/ 1149م): عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، دار مكتبة الحياة (د.ط.ت) ج1، ص64.

ابن حزم الأندلسي لاذعاً حديد اللّسان في العمل على دحض هذا الأصل، ووصفه بأنّه في غاية الفساد، وأنّ المالكيّة قد شغبوا به وأنّه «كذب وادّعاء باطل»[1].

كما تبنّى ابن القيّم أدلّة ابن حزم وأضاف إليها ما برّر ردّ هذا الرّأي، لكن بروح علميّة[2]. ثمّ الآمدي (ت631هـ/ 1233م) وكان أكثرهم وضوحاً[3].

وممّا ذكروه في ردّ هذا الأصل أنّ الصّحابة والتّابعين قد تفرّقوا في الأمصار، والعبرة بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين، ولا أثر للجدران والمساكن والبقاع، وأنّ علماء المدينة أنفسهم كانوا يختلفون في الفقه والفتيا. فالعبرة بقوّة الحجّة، لا بمجرّد المكان.

2 ـ أنواع عمل أهل المدينة، وجهود المحدّثين عند اختلافها مع الحديث:

يمكن تقسيم عمل أهل المدينة تقسيماً يساعدنا على معرفة مناهج المحدّثين وجهودهم عندما يختلف هذا العمل مع الحديث النّبويّ.

أ ـ القسم الأوّل: ما يرجع إلى النّقل والرّواية عن الرّسول ﷺ.

من ذلك نقل أقواله وأفعاله وتقريراته ﷺ. ومن ذلك أيضاً تعيين المدّ والصّاع، وتحديد كيفية العمل المستمرّ بالمدينة المنوّرة ممّا يرجع إلى النّقل والرّواية، مثل تثنية الأذان وإفراد الإقامة، والخطبة بالقرآن . . .

فإذا وقع الاختلاف والتّعارض بين حديث نبويّ وشيء من عمل أهل المدينة ممّا يرجع إلى هذا القسم أصبحنا أمام تعارض نصّين نبويّين، وقد سبق لنا بيان ذلك عند الحديث عن تعارض قولين أو فعلين أو تقريرين، أو تعارض

---

(1) انظر: ابن حزم (علي): الإحكام في أصول الأحكام ج4، ص202 ـ 218.

(2) انظر: ابن القيّم (محمّد): إعلام الموقّعين ج2، ص361 ـ 366.

(3) الآمدي (علي): الإحكام في أصول الأحكام ج1، ص349 ـ 352. وانظر أيضاً: الرّازي (فخر الدّين): المحصول في علم أصول الفقه ج4، ص162.

قول وفعل، أو تعارض قول وتقرير أو فعل وتقرير. ونقوم عند ذلك بمحاولة الجمع أو التّرجيح.

ب ـ القسم الثّاني: ما يرجع إلى الاجتهاد والرّأي والنّظر:

هذا القسم محلّ نزاع بين الأئمّة. فأمّا الإمام مالك فيقدّم عمل أهل المدينة ويردّ الحديث. قال الزّرقاني في شرحه للموطّإ: «إذا اختلفت الأحاديث فالحجّة فيما عمل به أهل المدينة»[1].

مثال اختلاف الحديث النّبويّ مع عمل أهل المدينة ما أخرجه الإمام مالك وغيره عن ابن عمر ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: «**الْمُتَبَايِعَانِ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخَيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، إلّا بَيْعَ الْخِيَارِ**» ثمّ قال مالك: «وليس لهذا عندنا حدّ معروف ولا أمر معمول به فيه»[2].

هذا الحديث دليل على ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، وأنّه يمتدّ إلى أن يحصل التّفرّق بالأبدان. والخيار اسم من الاختيار أو التّخيير، وهو طلب خير الأمرين: من إمضاء البيع أو فسخه. وبه قال ابن عمر. فكان إذا اشترى شيئاً يعجبه فارق صاحبه.

لكنّ مالكاً قال: بأنّ هذا الحديث غير معمول به فيه عندهم. بحيث أنّ البيع ينعقد بالاتّفاق بين المتبايعين، فإذا وجبت الصّفقة فلا خيار. وبالتّالي فإنّ خيار المجلس باطل لمخالفته عمل أهل المدينة.

قد يكون عمل أهل المدينة على خلاف هذا الحديث لأسباب إذا حاولنا الكشف عنها توصّلنا إلى مجرّد احتمالات. منها:

---

(1) الزّرقاني (محمد بن عبد الباقي المالكي ت1122هـ/ 1710م): شرح الموطّإ للإمام مالك بن أنس (ت179هـ/ 795م) طبعة الحلبي (د.ط) مصر 1381هـ/ 1961م، ودار المعرفة، بيروت 1407هـ/ 1987م، ج3، ص177.

(2) مالك: الموطّأ، كتاب البيوع 38، باب بيع الخيار ج2، ص671 الحديث 79. وانظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب البيوع 44، باب البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا ج4، ص275، ح2110 ـ 2111؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب البيوع الحديث 43، باب 10 ثبوت خيار المجلس للمتبايعين ج3، ص1163.

ـ أنّ الحديث مختلف مع ما هو أقوى منه. كقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: 1]، وقول النبيّ ﷺ في الحديث المشهور: «**المسلمون على شروطهم**»[1].

ـ أنّ الحديث يحتمل أن يكون منسوخاً بحديث «**الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ**». والخيار بعد لزوم العقد يفسد الشّرط.

ـ أنّ الحديث من رواية الإمام مالك. وقد عمل بخلافه. فدلّ ذلك على أنّه قد عارضه ما هو أقوى منه. والرّاوي أعلم بما روى.

ـ أنّ القياس على خلاف حديث خيار المجلس، وتمّ رفضه لأنّ وقت التّفرّق غير معلوم. فأشبه بيوع الغرر كبيع الملامسة.

ـ أنّ القياس الجليّ يعارضه. حيث أنّه لا فرق بين ما قبل التّفرّق وما بعده. فإذا ثبت الخيار قبل التّفرّق ثبت بعده أيضاً. فيكون المعنى باطلاً.

الحاصل من كلّ هذا: أنّ الإمام مالكاً قدّم عمل أهل المدينة على حديث خيار المجلس.

ولا نتصوّر من عمل أهل المدينة هنا إجماعاً منهم. فإنّ ابن عمر، وسعيد بن المسيّب، وابن شهاب الزّهريّ أستاذ مالك، وابن أبي ذئب، فهؤلاء من أكابر علماء المدينة في أعصارهم خالفوا مالكاً وعملوا بالحديث وقبلوه. ولا يحفظ عن أحد من علماء المدينة القول بخلافه سوى عن ربيعة الرّأي. حتّى أنّ الإمام ابن أبي ذئب كان ينكر على مالك رفضه للحديث ويقول: «يستتاب مالك في تركه لهذا الحديث»[2].

والّذي يبدو أنّ مالكاً ساير أستاذه ربيعة، الّذي عرف بميله إلى عمل أهل المدينة، وجعله أصلاً يقارب المتواتر، يخصّص به عموم النّصّ. بل يردّ

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الإجارة 14، باب أجر السّمسرة 371 تعليقاً؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الأقضية 12، باب في الصّلح ج3، ص304 الحديث 3594 وسنده حسن.

(2) ابن قدامة (موفّق الدين أبو محمد ت620هـ/ 1223م): المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشّيباني ج3، ص563.

خبر الآحاد به إذا خالفه. وكان يقول: «ألف عن ألف أحبّ إليّ من واحد؛ لأنّ واحداً عن واحد ينتزع السّنّة من أيديكم»[1].

لقد كان ربيعة الرّأي أوّل شيوخ مالك، رئي في حلقته وهو لم يتجاوز سنّ الصّبيان. وأفاد منه في علمه وعقله، وتأثّر به في ذوقه ومزاجه. قال عنه بعد موته: «ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة».

لقد رجّح الدّكتور البوعزيزي إدراج هذه المخالفة ضمن سهو الإنسان ونسيانه الّذي لا ينزّه عنه مخلوق[2]. وهو الحقّ الّذي لا مراء فيه. ولكلّ جواد كبوة.

من أمثلة تقديم عمل أهل المدينة على الحديث إذا اختلفا عند الإمام مالك أيضًا:

- الاكتفاء بالتّسليمة الواحدة في الصّلاة.
- ترك السّجود في المفصّل من القرآن الكريم.
- ترك الاستفتاح في الصّلاة.
- ترك الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة . . .

وترجع الحجج في ذلك إلى التّرجيح بالأكثر. فالعمل المتوارث جيلاً بعد جيل أولى من خبر الواحد.

---

(1) عياض (أبو الفضل بن موسى اليحصبي السّبتي ت544هـ/ 1149م): ترتيب المدارك ج1، ص66.

(2) انظر: البوعزيزي (عبد اللّطيف): طرائق الاجتهاد بين مدرستي الحجاز والعراق خلال القرنين الأوّلين، أطروحة دكتوراه حلقة ثالثة، الكلّيّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين 1987م مرقون بقاعة البحث العلمي للمعهد الأعلى لأصول الدّين بتونس، رقم الرّسالة (ح56 ـ 74).

نتيجة الفصل

حرص الأئمّة المسلمون من محدّثين وأصوليين وفقهاء على نفي الاختلاف بين الحديث والأدلّة الأخرى. فإذا اختلف الحديث النّبويّ مع الإجماع أمكن إزالة الاختلاف بتأويل الحديث والبحث عن معنى مقبول. فيصرف المعنى الظّاهري للخبر، حتّى ينسجم المعنى الجديد مع ما وقع إجماع المسلمين عليه.

وبما أنّ الأمّة لا تجتمع إلّا بناء على نصّ من كتاب أو سنّة، فلا يمكن لنا أن نتصوّر معارضة الحديث للإجماع. ولا يوجد نصّ نبويّ أجمع المسلمون على تركه وإهماله. إلّا إذا ثبت نسخه أو تخصيصه أو تقييده أو ترجيح غيره عليه بإحدى المرجّحات المقبولة.

أمّا إذا اختلف الحديث مع القياس فلا بدّ من ترجيح أحدهما؛ لأنّه لا بدّ من ضعف أحد الدّليلين: إمّا الحديث أو القياس. ولكلّ وجهة نظر في تقديم هذا على ذاك. لذا سيبقى موضوع مختلف الحديث من الأسباب الرّئيسيّة لاختلاف المجتهدين في استنباط أحكامهم الفقهيّة.

والأمر يختلف بالنّسبة إلى تعارض الحديث مع عمل أهل المدينة. ذلك أنّه إذا اختلف الحديث مع عمل أهل المدينة ممّا يرجع إلى النّقل، فهذا تعارض بين سنّتين في الواقع.

أمّا إذا اختلف الحديث مع اجتهاد أهل المدينة، فلا مبرّر مطلقاً لردّ الحديث. ولا يكون نفي الاختلاف برفض ما صحّ سنده ومتنه، وثبت وروده عن النّبيّ ﷺ.

الفصل الرابع

جهود المحدّثين في الجمع بين الأحاديث المختلفة وتأويلها

المبحث الأوّل

الجمع: شروطه وقواعده

1 ـ الجمع وأهمّيّته:

يمكن تعريف الجمع بأنّه التّوفيق بين الحديثين المتعارضين للعمل بهما معاً استناداً إلى دليل[1].

تكون نتيجته إزالة التّعارض والاختلاف بين الحديثين، دون أن نغلّب أحدهما كما في التّرجيح، ودون أن نبطله كما في النّسخ.

من تأمّل مناهج المحدّثين يتبيّن لنا أنّهم شديدو الحرص على الجمع بين مختلف الحديث أكثر من التجائهم إلى التّرجيح أو النّسخ.

يقول الإمام ابن خزيمة (ت311هـ/ 923م) في صحيحه: «وليس شيء من سنّته ﷺ مهجوراً إذا أمكن استعماله، وإنّما يترك بعض خبره ببعض إذا لم يمكن استعمالهما جميعاً»[2].

فما دام بإمكان المحدّث أو الفقيه أن يعمل بالحديثين معاً عمل بهما. ولا يجوز له إهدار أحدهما أو كليهما لمجرّد اختلافهما.

بل يقول ابن خزيمة ما هو أكثر وضوحاً في كتاب التّوحيد: «وهذا مذهبنا في جميع العلوم: أنّ كلّ خبرين يجوز أن يؤلّف بينهما في المعنى لم

---

(1) انظر: صالح (عوض السّيّد): دراسات في التّعارض والتّرجيح عند الأصوليّين، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى 1400هـ/ 1980م، ص338؛ وسعيّد (حمدة): التّعارض بين الأدلّة الشّرعيّة ومناهج العلماء في التّنسيق بينها ص218؛ والجوّابي (محمّد الطّاهر): جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبويّ ص375.

(2) ابن خزيمة (محمّد): صحيح ابن خزيمة ج2، ص250 ـ 251.

يجز أن يقال هما متضادّان متهاتران»[1].

أكّد ذلك الإمام الطّحاوي (ت321هـ/ 932م) في كتبه. من ذلك قوله: «فكان من الحجّة عليهم أنّ أولى الأشياء بنا إذا جاءت الآثار هكذا، فوجدنا السّبيل إلى أن نحملها على غير طريق التّضادّ أن نحملها على ذلك ولا نحملها على التّضادّ والتّكاذب، ويكون حال رواتها ـ عندنا ـ على الصّدق والعدالة فيما رووا حتّى لا نجد بدّاً من أن نحملها على خلاف ذلك»[2].

إنّ المنهج الّذي سار عليه المحدّثون جميعاً، وحكموا بأنّه النّهج الصّحيح، هو أنّه إذا صحّ حديثان نبويّان وكان بينهما تعارض في الظّاهر، فلا بدّ من محاولة التّوفيق والجمع بينهما قبل كلّ عمل. فإذا عجزنا عن الجمع والتّوفيق بينهما التجأنا إلى التّرجيح أو القول بالنّسخ حسب ما يظهر من الأدلّة.

لا يخفى أنّ الجمع فيه عمل بالدّليلين معاً. وإعمال الدّليلين معاً أولى من إلغائهما، إذ ثبت كلّ واحد منهما عن النّبيّ ﷺ. ويكون الإلغاء من باب رفض الحقّ بعد ثبوته. بل لا حجّة في قبول أحدهما دون الآخر، ولا في إلغائهما معاً، ما دام التّوفيق بين المعنيين ممكناً.

2 ـ شروط الجمع بين الحديثين المختلفين:

١ـ صحّة الحديثين معاً:

لعلّ أوّل شرط من شروط الجمع بين الحديثين أن يكونا صحيحين. فلا بدّ من توثيق نسبة الحديث إلى النّبيّ ﷺ. إذ لا يعارض الضّعيف الصّحيح؛ لأنّ القويّ لا يؤثّر فيه مخالفة الضّعيف. ولأنّ الضّعيف لا يعتبر دليلاً شرعيّاً. فلا تعارض بين دليل وما ليس بدليل.

إنّ الوقوف على العلل في الحديث من أهمّ وسائل دفع التّعارض بحيث يرفض الحديث المعلّ ويعمل بالحديث الصّحيح.

---

(1) ابن خزيمة (محمّد) كتاب التوحيد ص108.

(2) الطّحاوي (أحمد): شرح معاني الآثار ج3، ص83.

من أمثلة الجمع بين الحديثين لِصحّتهما ما أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار من حديثي أبي ذرّ وزيد بن ثابت في الصّلاة النّافلة في رمضان هل يكون في بيته أو مع الإمام؟ ففي حديث أبي ذرّ: «مَنْ قَامَ مَعَ الإِمَامِ حَتَّى يَنْصَرِفَ كُتِبَ لَهُ قُنُوتُ بَقِيَّةِ لَيْلَتِهِ» وفي حديث زيد: «خَيْرُ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ». ثم قال: «فتصحيح هذين الأثرين يوجب أنّ حديث أبي ذرّ هو على أن يكتب له بالقيام مع الإمام قنوت بقيّة ليله، وحديث زيد بن ثابت يوجب أنّ ما فعل في بيته هو أفضل من ذلك، حتّى لا يتضادّ هذان الأثران»[1].

ب ـ قابليّة الحديثين للجمع:

من شروط الجمع بين الحديثين المختلفين أن يَقْبَلَا التّوفيق والتّأليفَ والانسجامَ بين معانيهما، فإذا اختلفت مخارج الحديث وتباعدت ألفاظه وتعدّدت الوقائع لم يعد هناك مجال للكلام على مختلف الحديث لأنّ كلّ حديث منهما يتكلّم على حالة خاصّة وبالتّالي فلا إشكال بين الحديثين.

مثال الجمع بين الحديثين ما ذكره ابن قتيبة من حديث: **«من قتل دون ماله فهو شهيد»** مع حديث **«كُنْ عَبْدَ اللهِ الْمَقْتُولَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللهِ الْقَاتِلَ»**[2].

لكلٍّ من الحديثين موضع غير موضع الآخر، فإذا وضعا في موضعيهما زال الاختلاف؛ لأنّ النّبيّ ﷺ عَنَى بالحديث الأوّل من قاتل اللّصوص دون ماله حتّى يقتلوه فهو بمثابة الشّهيد، ومنزلته عند الله تعالى منزلة الشّهيد في سبيله، فلا ينبغي التّخاذل في مثل هذا الموقف.

أمّا الحديث الثّاني فهو يخصّ بذلك زمن الفتنة وتقاتُل المسلمين وتنازعهم من أجل السّلطة وادّعاء الجاه والمكانة بين النّاس. فعند ذلك أمر

(1) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج1، ص350.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص155. والحديث الأوّل أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المظالم 33، باب من قاتل دون ماله فهو شهيد الحديث 2480. أمّا الثاني فأخرجه أحمد في المسند ج5، ص110 من رواية خبّاب بن الأرتّ وسنده ضعيف لأجل الانقطاع. كما أخرجه في مسنده أيضا ج5، ص292 من رواية خالد بن عرفطة وفي سنده علي بن زيد التّيمي البصري وهو ضعيف.

الرّسول ﷺ بأن يلازم الإنسان بيته ولا يسلّ سيفاً ولا يقتل مسلماً؛ لأنّ القاتل والمقتول في النّار.

ج ـ احتمال اللّغة والشّرع للمعنى الّذي آل إليه الجمع:

من شروط الجمع بين الحديثين أن يكون وفق أساليب اللّغة العربية، غير متعارض مع مقاصد الشّريعة الإسلاميّة ومبادئها.

هذا الشرط منطقيّ، إذ إنّ القصد من الجمع نفي التّعارض الّذي بدا في لغة نصّين شرعيّين. فلا يمكن أن يصبح معنى الحديثين غير محتمل من ناحية لغويّة أو من ناحية شرعيّة.

فإذا أدّى الجمع إلى بطلان نصّ من نصوص الشّريعة أو كان بالتّعسّف على اللّفظة العربيّة فإنّ الجمع يكون باطلاً. من ذلك تلك المحاولات المختلفة الّتي نسمع بها في كلّ عصر، من أجل طمس معالم الدّين السّمحة، والطّعن في تعاليمه.

في هذا الصّدد يؤكّد المحدّث طاهر الجزائري (ت1338هـ/ 1919م) أنّ المحدّثين إنّما شرطوا في مختلف الحديث أن يمكن فيه الجمع بغير تعسّف؛ لأنّ الجمع مع التّعسّف لا يكون إلّا بجمع الحديثين المتعارضين على وجه لا يوافق منهج الفصحاء، فضلاً عن منهج البلغاء في كلامهم. فكيف يمكن حينئذ نسبة ذلك إلى أفصح الخلق وأبلغهم على الإطلاق؟[1].

يبدو أنّ **الحقّ** مع طاهر الجزائري. فإنّ الكثير من المحقّقين أنكر كلّ تأويل بعيد ولو دون تعسّف. حتّى توقّف في بعض الأخبار الّتي رواها الثّقاة لأمر دعاه إلى ذلك. مع أنّه لو أوّلها كما فعل غيره لزال سبب التّوقّف. فلمّا رأى التّأويل لا يخلو من بعد لم يلتفت إليه. من ذلك جزم الإمام ابن تيمية (ت728هـ/ 1327م) بغلط الرّاوي في رواية حديث: «**وَأَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ يُنْشِىءُ لِلنَّارِ خَلْقاً**». وقال: «إنّ الصّواب: للجنّة» واعتبر ذلك سبق لسان لأنّ هذا

(1) انظر: الجزائري (طاهر بن صالح ت1338هـ/ 1920م): توجيه النّظر إلى أصول علم الأثر، طبع بمصر، الجماليّة، الطبعة الأولى: 1328هـ/ 1910م، ص244 ـ 255.

يشعر بالظّلم، وهو مخالف لصريح القرآن[1].

من هنا ندرك أهمّيّة الوقوف على أساليب العرب في كلامهم وتصرّفهم في لغتهم، حتّى لا نجعل من الحديث النّبويّ مدخلاً لغمز مبادئ هذا الدّين والطّعن على أهله.

كما ندرك أهمّيّة الوقوف على مقاصد الشريعة وعدم الاقتصار على اعتصار الألفاظ. إنّ كلّ شريعة ترمي إلى مقاصد مرادة لمشرّعها. ومعرفة المقاصد هي الكفيلة بدوام أحكام الشّريعة. أمّا إثبات أحكام على خلافها فمبطل للشّرع من أساسه[2].

3 ـ قواعد الجمع بين مختلف الحديث:

١ ـ الأصل في الاختلاف إباحة الفعلين معاً:

هذه قاعدة وضعها الإمام الشّافعيّ، وسار عليها في كتاب «اختلاف الحديث»، وأخذها عنه الأئمّة الّذين كتبوا في ذلك مثل ابن قتيبة والطّحاويّ. كما سار عليها أصحاب الصّحاح والسّنن، وخاصّة البخاري والنّسائيّ.

مثال احترام هذه القاعدة: إباحة عدد غسل أعضاء الوضوء مرّة مرّة، ومرّتين مرّتين، وثلاثاً ثلاثاً[3]. والمقصود من الحديث أنّ أقلّ ما يجزئ في الوضوء مرّة واحدة، لكنّ الأكمل ثلاث.

---

(1) ابن تيمية (أحمد): مقدّمة التفسير، مكتبة المعارف، الرّباط، المغرب (د.ط.ت) ص73. وانظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ ج13، ص367 وتفسير سورة ق، باب1 قوله: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾، ج8، ص458، ونقل ابن حجر في الفتح عن أبي الحسن القابسي أنه قال: «لا أعلم في شيء من الأحاديث أنه ينشئ للنّار خلقا إلّا هذا» ج8، ص458.

(2) انظر: ابن عاشور (محمد الطّاهر): مقاصد الشّريعة الإسلاميّة ص15.

(3) انظر: الشّافعيّ (محمّد): اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص59 ـ 60. والأحاديث في ذلك ثابتة. انظر مثلاً: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الوضوء الأبواب 22 ـ 23 ـ 24 على التّوالي: الأحاديث 157 ـ 158 ـ 159.

ب ـ الأصل في اللّفظ حمله على ظاهره:

إنّ الكلمات معبّرة عمّا وضعت له في اللّغة. لذلك لا تصرف الكلمة عن موضعها في اللّغة، ولا يترك ظاهر معناها إلّا إذا تعذّر حملها على ظاهرها وقام دليل على وجوب تأويلها. قال ابن حزم الأندلسي: «إنّ لغة النّبيّ ﷺ الّتي خاطبنا بها لا يحلّ أن نتعدّى بألفاظها عن موضوعاتها إلى ما سواه أصلاً»[1].

رغم أنّ في كلام ابن حزم بعض المبالغة ـ كما سيتّضح ذلك في مبحث التّأويل من هذه الرّسالة ـ فإنّ الأمّة متّفقة على أنّ اللّفظ لا يخرج عمّا وضع له في اللّغة، إلّا لدليل قويّ يحتّم ذلك.

ج ـ الأصل في الحديث العموم:

اتّفق أهل العلم بالحديث والفقه والأصول على أنّ الأصل في لفظ النّصّ أن يكون عامّاً، وأنّ التّخصيص استثناء.

يلزم من ذلك أنّه لا يجوز في المنهج الإسلاميّ عند التّعامل مع النّصوص الشّرعيّة أن نلتجئ إلى تخصيص حديث بآخر إلّا إذا تعذّر الجمع بطريقة أخرى من طرق الجمع.

ذلك لأنّ العموم صيغة ورود اللّفظ الجامع لأشياء ركّب ذلك اللّفظ عليها. فإذا جاء الاستثناء وثبت، وجب الرّجوع إليه.

وهذه أيضاً قاعدة أسّسها الشّافعيّ رحمه الله تعالى، وسار عليها في كتابه «اختلاف الحديث»[2].

---

(1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ج3، ص44.

(2) وضع الشّافعيّ رحمه الله قواعد هذا العلم، حاولنا استخراجها، يتعلّق بعضها بالجمع، ويتعلّق البعض الآخر بالتّرجيح. انظرها في الباب الثّالث من هذه الرّسالة.

المبحث الثّاني

أوجه الجمع بين الأحاديث المختلفة

قد يرد الحديثان عامّين أو خاصّين. كما يمكن أن يرد أحدهما عامّاً والآخر خاصّاً. كما أنّ أحدهما قد يقيّد الآخر.

بناء على ذلك فإنّ أوجه الجمع ستكون متنوّعة. وسنعتمد كتب أصول الفقه لبيانها، وكتب الحديث لذكر الأمثلة المناسبة لها.

1 ـ الجمع بالتّبعيض:

يقصد بذلك أن يتبعّض كلّ واحد من الدّليلين. بأن يثبت بعضه دون بعض. وصورته أن يشترك الحديثان في معنى معيّن، لكن تتوزّع مشمولات المعنى إلى أنواع متعدّدة، فيصدق على البعض دون البعض الآخر.

مثال الجمع بالتّبعيض أحاديث الشّهود. فقد ورد عن زيد بن خالد عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«أَلَا أُخبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهُودِ؟ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَسْأَلَهَا»**[(1)].

كما ورد عنه عليه الصّلاة والسّلام أنّه جعل شرّ الشّهود من شهد قبل أن يستشهد[(2)]، وأنّه قال: **«خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَكُونُ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ»**[(3)].

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الأقضية، 19، باب بيان خير الشّهود ج3، ص1344؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الأقضية 13، باب في الشهادات ج3، ص305، ح3596.

(2) انظر: ابن ماجه: السّنن، كتاب الأحكام 27، باب كراهية الشّهادة لمن لم يستشهد ج2، ص791، ح2363، وصحّحه الألباني، سلسلة الأحاديث الصّحيحة، ص431 و1116.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الرّقاق 7، باب ما يحذر من زهرة الدّنيا والتّنافس فيها ج11، ص212؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة، 213، باب ـ

هذه أحاديث مختلفة في الظّاهر. بعضها يمدح من يأتي بشهادته قبل أن يسألها، بينما يذمّه البعض الآخر، بل يجعله من شرار الخلق.

نتج عن هذا الاختلاف أن احتجّ قوم بالحديثين الأخيرين، وقالوا: لا تجوز شهادة من يشهد قبل أن يستشهد. وجنح آخرون إلى ردّ حديث شرّ الشهود وحديث يشهدون ولا يستشهدون، وزعموا أنّه لا أصل له[1].

بينما يمكن الجمع بينهما بواسطة التّبعيض. فيحكم في الحديث الأوّل «خير الشّهود» على حقّ الله تعالى كالطّلاق والعتق والصّدقات والوصايا العامّة. فمن علم شيئاً من هذا النّوع رفعه إلى القاضي احتساباً، لقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ لِلَّهِ﴾ [الطّلاق: 2].

أمّا الحديث الثّاني والحديث الثّالث فيحمل الحكم فيهما على ما يختصّ بحقّ الآدمي فيأتي بالشّهادة قبل أن تطلب منه، باحثاً عن سقطات النّاس وتتبّع عوراتهم، عوض سترهم وفتح باب التّوبة أمامهم.

بل قد تكون هذه الشّهادة شهادة زور، حيث يشهد بما لا أصل له ولم يستشهد فيه؛ لأنّه خرج مخرج الذّمّ لما يأتي بعد القرون الفاضلة. وقد وصفه بخصال سيّئة من فشوّ الكذب والخيانة وكثرة الحلف وقلّة الوفاء بالأمانة. وهذه الشّهادة من ذلك؛ لأنّها كذب من حيث أنّهم يشهدون على ما لا أصل له، ويشهدون على ما لم يشهدوه.

2 ـ الجمع باختلاف الحكم:

المقصود بذلك أن يحمل الحكم في أحد الحديثين على خلاف ما حمل عليه في الحديث الآخر.

= فضائل الصّحابة ثمّ الّذين يلونهم ثمّ الّذين يلونهم ج4، ص1963.

(1) انظر: الأبّيّ (أبو عبد الله محمد بن خلفة الوشتاتي 827هـ/ 1423م): إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، بهامشه متن صحيح مسلم، وبذيله مكمّل إكمال الإكمال لمحمد السّنوسي (ت895هـ/ 1489م) دار الكتب العلمية (د.ط) 1328هـ/ 1910م، ج5، ص22؛ والنّوويّ: شرح صحيح مسلم ج7، ص273؛ وابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري ج5، ص190 ـ 191.

يكون ذلك عندما يبدو الحكم في الحديثين متعدّداً، أو يرد مشتملاً على أحكام كثيرة. فيقع الجمع باختلاف الحكم.

مثال ذلك قول النّبيّ ﷺ: «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»[1].

الحديث صريح في أنّ الواجب على جار المسجد أن يصلّي فيه لا في غيره، بحيث تكون صلاته في غير المسجد باطلة.

لكن ثبت أنّ النّبيّ ﷺ أقرّ صلاة من صلّى في غير المسجد. بل ثبت أنّه عليه الصّلاة والسّلام قد صلّى في بيت أمّ سليم جماعة[2]. فدلّ ذلك على خلاف ما دلّ عليه الحديث الأوّل، إذ صحّح الصّلاة في غير المسجد لجار المسجد.

الحديثان إذن متعارضان مختلفان في الحكم. **ومع أنّ أحدهما قد ضعّفه** غير واحد من الأئمّة وقوّاه بعضهم[3]، فإنّ **الجمع** بينهما **ممكن** بأن يحمل النّفي على نفي الكمال، بينما أثبت الحديث الثّاني الجواز والإباحة.

هكذا يكون الحديثان قد اشتملا معاً على صحّة الصّلاة. ويؤكّد هذا الوجه من الجمع بين الحديثين قوله عليه الصّلاة والسّلام: **«وَجُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً»**[4].

---

(1) الحاكم (أبو عبد الله محمد النّيسابوري ت405هـ/ 1014م): المستدرك على الصّحيحين في الحديث، وفي ذيله: تلخيص المستدرك، للحافظ شمس الدّين أبي عبد الله محمد الذّهبي (ت748هـ/ 1347م) دار الفكر بيروت (د. ط) 1398هـ/ 1978م، ج1، ص246؛ والبيهقي: السّنن الكبرى ج3، ص57؛ والبيهقي: معرفة السّنن والآثار عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشّافعي، تحقيق سيّد كسروي حسن، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1412هـ/ 1991م، ج2، ص338، وقال: «وهو ضعيف»؛ والدّارقطني: السّنن ج1، ص420.

(2) انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأذان: 78، باب المرأة وحدها تكون صفّا ج2، ص177، ح727.

(3) انظر: الألباني: إرواء الغليل ج2، ص255.

(4) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب التّيمّم 1، باب «ترجمة مرسلة» ج1، ص368، ح335؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد الأحاديث 3 ـ 4 ـ 5 مقدّمة كتاب المساجد ومواضع الصّلاة ج1، ص370 ـ 371.

3 ـ الجمع بتوزيع الحكم:

يمكن الجمع بتوزيع الحكم إذا كان كلّ واحد من الحديثين عامّاً، بحيث نجد الحكم الشّرعيّ مختلفاً فيهما. فيتوزّع محتوى كل حّديث على ما يصلح له.

مثال الجمع بتوزيع الحكم حديث حفصة ﵂ أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللّيل فلا صيام له»**[1] مع حديث عائشة ﵂ أنّها قالت: «دخل عليّ رسول الله ﷺ فقال: **هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ**؟ فنقول: لا. فيقول: **إِنِّي صَائِمٌ**، فيقيم على صومه. ثمّ يهدى لنا شيء فيفطر. قالت: وربما صام وأفطر. قلت: كيف ذا؟ قالت: إنّما هذا مثل الّذي يخرج بصدقة، فيعطي بعضاً ويمسك بعضاً»[2].

اشتمل الحديث الأوّل على نفي الصّيام لمن لم ينوه من اللّيل وقبل مطلع الفجر. أمّا الحديث الثّاني فكان صريحاً في جواز أن ينوي المرء الصّوم بعد الفجر، بل ولو في رابعة النّهار. فكان الحكم مختلفاً فيهما.

يكون الجمع بين الحديثين بتوزيع الحكم بين صوم الفريضة وصوم النّافلة. فيحمل النّفي على الفريضة: بحيث لا يصحّ الصّوم فيها دون نيّة مسبقة. أمّا النّافلة فيجوز أن تؤخّر النّيّة في صومها إلى ما بعد طلوع الفجر[3].

فالحكم الشّرعيّ مختلف ظاهراً. لكنّنا إذا وزّعناه على الحالتين انتفى الاختلاف وجمع بين ما يبدو متعارضاً.

4 ـ الجمع باختلاف الحال:

يقصد بذلك تعدّد الأحوال في محلّ الحكم الّذي يفهم من الحديثين

---

(1) أبو داود: السّنن، كتاب الصّوم 71، باب النّيّة في الصّيام ج2، ص329، ح2454؛ وصحّحه الألباني: إرواء الغليل ج4، ص25.

(2) ابن ماجه: السّنن، كتاب الصّيام 26، باب ما جاء في فرض الصّوم من اللّيل والخيار في الصّوم ج1، ص542، ح1700 ـ 1701؛ وصحّحه الألباني: صحيح ابن ماجه، ح1380، ج1، ص284.

(3) انظر: سعيّد: التّعارض بين الأدلّة الشّرعيّة ص224.

المختلفين. ويكون العمل بحمل أحد الحديثين على حال والثّاني على حال أخرى.

مثال الجمع باختلاف الحال حديث خبّاب بن الأرتّ ﷺ قال: «شَكَوْنَا إِلَى رسُولِ الله ﷺ الرَّمْضَاءَ فَلَمْ يُشْكِنَا»[1] مع حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ»**[2].

أفاد الحديث الأوّل أنّ أوّل الوقت أفضل بإطلاق لأداء الصّلاة. ذلك أنّ خبّاباً ﷺ وأصحابه شكوا إلى رسول الله ﷺ حرّ الشّمس وما يصيب أقدامهم إذا صلّوا في أوّل الوقت، فلم يجبهم ولم يرخّص لهم في تأخير صلاة الظّهر عن أوّل وقتها. بل أكّد تعجيلها حتّى أنّ أنس بن مالك ﷺ كان يقول: «كنّا نصلّي مع رسول الله ﷺ في شدّة الحرّ، فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكّن جبهته من الأرض بسط ثوبه فسجد عليه»[3].

أمّا الحديث الثّاني فيأمر بتأخير صلاة الظّهر عن أوّل وقتها في شدّة الحرّ إلى أن يبرد الوقت وينكسر الوهج. فكان الحديثان بذلك مختلفين.

ذهب القاضي عياض اليحصبيّ القرطبيّ (ت544هـ/ 1149م) إلى أنّ حديث خبّاب ﷺ منسوخ بأحاديث الإبراد[4]. ويمكن أن يساعده على القول بالنّسخ أنّ أحاديث الإبراد متأخّرة زمنيّاً عن حديث خبّاب. لكن يمكن الجمع بين الحديثين باختلاف الحال دون أن نهدر أحدهما، بأن يحمل الحديث

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد 189، باب استحباب تقديم الظّهر في أوّل الوقت في غير شدّة الحرّ ج1، ص433؛ وابن ماجه: السّنن، كتاب الصّلاة، 3، باب وقت صلاة الظّهر ج1، ص222، ح675؛ وأحمد: المسند ج5، ص108؛ والبيهقي: السّنن الكبرى ج1، ص438.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب المواقيت 9، باب الإبراد بالظّهر في شدّة الحرّ 13 ـ 14، ح533؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد 180، باب استحباب الإبراد بالظّهر في شدّ الحرّ ج1، ص430.

(3) مسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد 191، باب استحباب تقديم الظّهر في أوّل الوقت في غير شدّة الحرّ ج1، ص433.

(4) انظر: الأبّي: إكمال إكمال المعلم ج2، ص306.

الأوّل على حال الاحتمال، والثّاني على حال الشّدّة وعدم الاحتمال.

يؤكّد هذا الّذي ذهبنا إليه حرص النّبيّ ﷺ على أداء الصّلوات في أوّل الوقت، حتّى أنّه اعتبره من أفضل الأعمال. فقد روى البخاري وغيره أنّ النّبيّ ﷺ سئل أيّ العمل أحبّ إلى الله قال: **«الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا»**[1].

5 ـ الجمع بالتّصرّف والتّأويل:

من أوجه التّوفيق بين الحديثين المتعارضين المختلفين الجمع بالتّصرّف والتّأويل، وذلك كأن يكون بينهما عموم وخصوص، فيتعيّن عندئذ التّصرّف في العامّ ليوافق الخاصّ، أو أن يكون بينهما إطلاق وتقييد، فيتصرّف في المطلق بظنّيّة دلالته، بعد التّأكّد من وجود الدّليل على ذلك التّخصيص أو ذلك التّقييد.

مثال ذلك قول النّبيّ ﷺ: «من نسي صلاة أو نام عنها فكفّارتها أن يصلّيها إذا ذكرها»[2].

دلّ هذا الحديث على جواز الصّلاة التي نسيها صاحبها أو نام عنها وتعجيلها في أيّ وقت من الأوقات، بل دلّ على استحباب تعجيلها، حتّى وإن كان ذلك بعد الصّبح أو بعد العصر، وقد نهى النّبيّ ﷺ عن الصّلاة بعد العصر حتّى تغرب الشّمس وعن الصّلاة بعد الصّبح حتّى تطلع الشّمس في أحاديث أخرى ثابتة[3].

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب مواقيت الصلاة 5، باب فضل الصلاة لوقتها، الحديث 527 ج2، ص7. وانظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري ج2، ص12 ـ 20.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب المواقيت 37، باب من نسي صلاة فليصلّ إذا ذكر ج2، ص58، ح597؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد 314، باب قضاء الصّلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها ج1، ص477.

(3) انظر: مالك: الموطأ، كتاب القرآن، ح48، باب النّهي عن الصّلاة بعد الصّبح وبعد العصر ج1، ص221 عن أبي هريرة؛ والبخاري: الجامع الصّحيح، كتاب مواقيت الصّلاة 31، باب لا يتحرّى الصّلاة قبل غروب الشّمس: عن ابن عمر مرفوعاً، وبدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده ص11 عن عمر بن الخطّاب موقوفا؛ ومسلم: =

يمكن الجمع بين هذه الأحاديث بتخصيص عموم حديث النّهي بجواز هاتين الصّلاتين، بينما يبقى الحديث الآخر على عمومه.

ومال بعض المحدّثين إلى التّصرّف في الطّرف الأوّل، فخصّ عمومه بخصوص الأحاديث الأخرى، فحكم بعدم جواز أيّ صلاة في هذه الأوقات، سواء فاتت بنسيان أو نوم أو عمداً، فرضاً كانت أو نافلة. ولكلّ مسلكه في الاستنباط، ومنهجه في تحقيق مقاصد الشّرع[1].

= صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الأوقات الّتي نهى عن الصّلاة فيها ص289 ـ 290 ـ 291...

(1) انظر: ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت595هـ/ 1198م): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بذيله كتاب الهداية في تخريج أحاديث البداية للإمام أبي الفيض الغماري (ت1380هـ/ 1960م) تحقيق يوسف عبد الرحمٰن المرعشلي وعدنان علي شلّاق، عالم الكتب، الطبعة الأولى: 1407هـ/ 1987م، ج2، ص316 ـ 317 ـ 318.



المبحث الثّالث

تاويل الأحاديث المشكلة

1 ـ معنى التّأويل:

من أهمّ معاني مادّة «أول» في اللّغة العربية:

ـ الرّجوع، يقال: آل الشّيء يؤول أولاً ومآلاً بمعنى رجع.

ـ التّفسير والتّقدير، يقال: أوّل الكلام وتأوّله إذا فسّره ودبّره وقدّره.

ـ الجمع والإصلاح، ومنه دعاء العرب: «أوّل الله عليك أمرك» أي: جمعه. ومنه دعاؤهم للمضل: «أوّل الله عليك ضالّتك وجمعها لك».

ـ السّياسة، يقال: آل الرّعيّة يؤولها إيالة. فكأنّ المؤوّل يسوس الكلام ويصفه في موضعه[1].

نلاحظ أنّ التّأويل يتطلّب جمعاً وتقديراً وتحرّياً ورجوعاً إلى معطيات معيّنة. وهذا من شأنه أن يجرّنا إلى الحديث عن معنى التّفسير للوقوف على الفرق بين اللّفظتين.

التّفسير هو كشف المراد من اللّفظ المشكل، وهو البيان والتّفصيل. إنّه يلتقي مع التّأويل في أحد معانيه. وهذا يذكّرنا بقول الإمام أبي جعفر الطّبريّ (ت311هـ/ 923م) عند تفسيره لآيات القرآن الكريم: «القول في تأويل قوله تعالى...»[2]

(1) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادّة: (أول) ج1، ص264؛ والزّمخشري (محمود بن عمر جار الله المعتزلي الخوارزمي ت538هـ/ 1143م): أساس البلاغة، دار الشّعب، مصر (د.ط) 1960م، ج1، ص15.

(2) انظر: الطّبريّ (أبو جعفر محمد بن جرير ت310هـ/ 922م): جامع البيان في تفسير =

أمّا **اصطلاحاً** فاختلفت اتّجاهات الأئمّة في تحديد معنى التّأويل وعلاقته بالتّفسير.

فمنهم من جعلهما متساويين، ومنهم من جعل التّفسير للمعنى الظّاهر والتّأويل للمتشابه من القرآن والحديث. ومنهم من قال: التّأويل صرف اللّفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل.

والّذي ذهب إليه الشّيخ محمّد الطّاهر، ابن عاشور أنّ هذه كلّها اصطلاحات لا مشاحة فيها، إلّا أنّ اللّغة والآثار تشهد للقول الأوّل؛ لأنّ التّأويل مصدر أوّله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة. والغاية المقصودة من اللّفظ هو معناه وما أراده المتكلّم به من المعاني، فساوى التّفسير.

على أنّه لا يطلق إلّا على ما فيه تفصيل معنى خفيّ معقول[1].

2 ـ الحاجة إلى التّأويل:

لقد خاطب الله تعالى خلقه بما يفهمون. وأنزل كتابه الكريم بلغة العرب. وأوكل لنبيّه محمّد ﷺ مهمّة بيان تعاليمه وتطبيقها. فكان عليه الصّلاة والسّلام يتوخّى من الوسائل ما يكفل تمام الإبلاغ، من أهمّها صفاء الألفاظ ووفاؤها بالمعنى وإظهارها للمغزى.

أمّا الإشارات والحركات والأفعال عموماً فدلالتها عميقة في إيضاح المعاني وترسيخها في النّفس، لذا لم يستغن عنها البيان النّبويّ. وقد يقتضي المقام منه عليه الصّلاة والسّلام استعمال ألوان من البديع ـ على عادة العرب في الكلام ـ مثل الاستعارة والجناس والطباق والكناية والمبالغة والإرداف والتّتبيع والتّمثيل والاحتراس والمواربة والمغايرة والتّعليل والتّوشيع والتّلفيف والتّذييل والبسط والتّهكّم..[2].

= القرآن، دار الجيل، بيروت (د.ط،ت) ج1، ص36 ـ 37 ـ 38 ـ 39 ـ 40 ـ 42.. إلخ.

(1) انظر: ابن عاشور (محمّد الطّاهر): التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1404هـ/1984م، ج1، ص16.

(2) انظر هذه المصطلحات عند: ابن أبي الإصبع (أبو محمد عبد العظيم المصري =

كما يمكن أن ينسب الفعل إلى سببه، أو إلى الآمر به. أو ينسب فعل البعض إلى الجماعة، أو يسمّى الشّيء بما يؤول إليه.

وقد يخرج الكلام عن مقتضى ظاهره، كأن يضع المضمر موضع المظهر، أو أن يضع المظهر موضع المضمر، أو يطلق زمن الماضي ليشمل الحاضر والمستقبل، أو يطلب بصيغة الماضي[1].

من هنا احتاج كلّ من المحدّث والفقيه إلى التّنبيه إلى هذه الدّقائق عند اختلاف الحديث النّبويّ أو عند استشكاله. كقول الرّسول ﷺ حكاية عن بعض النّسوة في حديث أمّ زرع: «**زَوْجِي لَيْلُ تِهَامَةَ، لَا حَرٌّ ولَا بَرْدَ، وَلَا مَخَافَةَ وَلَا سَآمَةَ . . .**»[2].

علماً أنّ الغاية من التّأويل رفع الإشكال عن الحديث وإظهار البيان النّبويّ، كما أنّ في ذلك دفاعاً عن المحدّثين وتبرئتهم من تهمة رواية المتناقض، أو أنّهم أجهل النّاس بما يحملون وأبخس النّاس حظّا فيما يطلبون[3].

3 ـ ما يدخله التّأويل من أحاديث رسول الله ﷺ:

١ ـ الفروع الفقهيّة:

اشتملت السّنّة النّبويّة على عدّة أحاديث قوليّة وفعليّة وتقريريّة تبيّن أحكاماً تشريعيّة، فتحلّ الحلال وتحرّم الحرام، وترشد إلى المندوب وتنبّه إلى المكروه، وتنصّ على المباح من الأفعال والأقوال.

= ت654هـ/ 1256م): تحرير التّحبير، تحقيق الدكتور حنفي شرف، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1383هـ/ 1963م، ج1، ص99 وما بعدها، وج2، ص247 وما بعدها، وج3، ص309 وما بعدها.

(1) انظر: عزّ الدّين (كمال) الحديث النّبويّ الشّريف من الوجهة البلاغيّة، دار اقرأ، الطبعة الأولى 1404هـ/ 1984م، ص477 وما بعدها.

(2) البخاريّ: الجامع الصّحيح، كتاب النّكاح 82، باب حسن المعاشرة مع الأهل ج9، ص220، ح5189؛ مسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة، ح92، باب ذكر حديث أمّ زرع ج4، ص1896.

(3) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص10 ـ 11.

وقد تبدو بعض الأحاديث مختلفة متعارضة، وقد يبدو بعضها مشكلاً، فيحتاج المحدّث والفقيه إلى تأويل اللّفظة النّبويّة للجمع بين الحديثين أو لرفع الإشكال عن الحديث، شرط أن يكون التّأويل مستنداً إلى دليل يصير به أغلب على الظّنّ من المعنى الّذي يدلّ عليه الظّاهر.

والتّأويل حسب علماء أصول الفقه قريب وبعيد. فإن كان قريباً كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً في القوّة. وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل قويّ يجبر بعده حتّى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظّنّ من مخالفة ذلك الدّليل[1].

من أمثلة الأحاديث الفقهيّة الّتي تحتاج إلى تأويل حديث «نهي النّبيّ ﷺ عَنْ كَسْبِ الإِمَاءِ»[2].

استشكل البعض هذا الحديث، وقال: إنّ كسب الإماء حلال، ولو أنّ رجلاً أجر أمته أو عبده فعملا لم يكن ما كسباه حراماً باتّفاق جميع النّاس. فكيف يصحّ النّهي عن ذلك؟

فاحتاج الحديث إلى تأويل، وهو أنّ الكسب الّذي نهى عنه رسول الله ﷺ هو أجر البغاء. وقد كان أهل الجاهليّة يأمرون إماءهم بالبغاء ويأخذون أجورهم، فنهى النّبيّ ﷺ تأكيداً لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [النور: 33][3].

ب ـ أصول الدّين:

يقصد بأصول الدّين تلك القضايا العقائديّة الّتي تتعلّق بالإيمان وأركانه،

---

(1) انظر: الغزالي (أبو حامد): المستصفى ج1، ص387 والأنصاري (عبد العليّ محمد بن نظام الدّين الهندي ت1225هـ/ 1810م): فواتح الرّحموت شرح مسلّم الثّبوت في فروع الحنفيّة للشيخ محبّ الله البهاري الهندي (ت1119هـ/ 1707م) مطبوع مع المستصفى للغزالي، طبعة بولاق 1322هـ/ 1904م، ج2، ص22 بهامش المستصفى.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الإجارة 20، باب كسب البغيّ والإماء ج4، ص378، ح2283؛ وأبو داود: السّنن، كتاب البيوع: 40، باب في كسب الإماء ج3، ص267، ح3425.

(3) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص322.

مثل وجود الله وما يجب له من صفات وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفى عنه.

وقد اختلف علماء المسلمين في قبول مسائل أصول الدّين التّأويل على ثلاثة مذاهب:

الأوّل: أنّه لا مدخل للتّأويل فيها. فلا يؤوّل شيء منها ورد في النّصّ قرآناً كان أو حديثاً. بل نؤمن به كما ورد.

الثّاني: أنّ لها تأويلاً. لكن ينبغي أن نمسك عنه. مع تنزيه اعتقادنا عن التّشبيه والتّعطيل.

الثّالث: أنّ لها تأويلاً تحمل عليه. لكن لا يتولّى ذلك إلّا العالم العارف بلسان العرب وعاداتهم في لغتهم ومخاطباتهم.

المذهب الّذي يبدو **أقرب إلى العقل** وإلى الشّريعة هو المذهب الثّالث. فلا يصحّ أن نعطّل صفات لله تعالى. كما لا يصحّ أن نشبّهه بخلقه ونجسّده.

أمّا الإمساك عن تأويل ما أشبه خلقه من صفات فيرجع بنا إلى التّشبيه، رغم محاولات نفينا له؛ إضافة إلى كونه تصريحاً بالعجز عن إثبات صحّة عقيدتنا أمام الآخر.

لذا وجب أن نصرف الألفاظ الموهمة للتّشبيه إلى معان تليق بمقام الجلالة. قال أبو حامد الغزالي: «إنّ كلّ من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوامّ الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التّقديس ثمّ التّصديق ثمّ الاعتراف بالعجز ثمّ السّكوت ثمّ الإمساك ثمّ الكفّ ثمّ التّسليم لأهل المعرفة»[1].

وقد حاول ابن قتيبة رحمه الله تعالى (ت276هـ/ 889م) أن يؤوّل العديد من الأحاديث الّتي تمسّك بها القائلون بالتّشبيه والتّجسيم، هدفه من ذلك تنزيه الله تعالى عن كلّ نقيصة.

---

(1) الغزالي (أبو حامد): إلجام العوام عن علم الكلام، تصحيح وتعليق وتقديم محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1406هـ/ 1985م، ص53 ـ 54.

ثمّ ألّف الإمام ابن فورك رحمه الله تعالى (ت406هـ/ 1015م) كتاب «مشكل الحديث وبيانه» ذكر فيه ما اشتهر من الأحاديث المرويّة عن رسول الله ﷺ ممّا يوهم ظاهره التّشبيه، وأوّلها حسب لسان العرب ومقتضى عقيدة التّوحيد.

لنأخذ مثالاً على ذلك من كتاب «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة: ذكر المؤلّف رحمه الله تعالى حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**يقول الله ﷻ: مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شِبْراً تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعاً، وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعاً تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعاً، وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً**»[1].

ثمّ ذكر اعتراض المعترض بأنّ هذا الحديث في التّشبيه يعارض القرآن الكريم، ويعارض مقتضى العقل.

فكيف يصحّ ممّن ليس كمثله شيء أن يتقرّب من عبده، وأن يأتيه، فضلاً عن أن يهرول إليه؟ إنّ هذه حركات محدثة ينبغي أن يتنزّه عنها الأزليّ.

اتّجه ابن قتيبة رحمه الله تعالى في تأويل هذا الحديث إلى أنّ الأمر لا يتعدّى مجرّد التّمثيل والكناية لتقريب الصّورة إلى المؤمنين. ويكون معنى الحديث: من أتاني مسرعاً بالطّاعة أتيته بالثّواب أسرع من إتيانه، فكنّى عن ذلك بالمشي والهرولة.

أكّد ابن قتيبة فهمه للحديث على هذا الوجه بعادة العرب في خطابهم. فهم يقولون: «فلان موضع في الضّلال» والإيضاع هو السّير السّريع. لكنّهم لا يقصدون أنّه يسير ذلك السّير، إنّما يريدون أنّه يسرع إلى الضّلال. ودعّم رأيه بقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ سَعَوۡاْ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ﴾ [الحج: 51، وسبأ: 5].

السّعي هو الإسراع في المشي. لكنّه غير مقصود هنا. إنّما يراد به أنّهم أسرعوا بنيّاتهم وأعمالهم.

---

(1) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص224. والحديث أخرجه البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب التّوحيد: 15، باب قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾ [آل عمران: 28 و30] وقول الله تعالى: ﴿تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ﴾ [المائدة: 116] ج13، ص326 ـ 325؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب التّوبة، 1، باب في الحضّ على التّوبة والفرح بها ج4، ص2102.

مثال ثان لكن نأخذه هذه المرّة من كتاب «مشكل الحديث وبيانه» للإمام ابن فورك[1] رحمه الله تعالى (ت406هـ/ 1015م):

ذكر المؤلّف حديث صفوان بن محرز أنّه كان يماشي عبد الله بن عمر رضي الله عنهم جميعاً، فقال له: «يا أبا عبد الرّحمٰن، كيف سمعت رسول الله ﷺ يقول في النّجوى؟ قال: سمعته يقول: يُدْنى الْمُؤْمِنَ رَبُّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ، حَتَّى يَضَعَ الجَبَّارُ كَنَفَهُ عَلَيْهِ، فَيُقَرَّرُ بِذُنُوبِهِ، فَيَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُ؟ فَيَقُولُ: رَبِّ، أَعْرِفُ. فَيَقُولُ لَهُ: هَلْ تَعْرِفُ؟ فَيَقُولُ: رَبِّ، أَعْرِفُ. فَيَقُولُ عَزَّ ذِكْرُهُ: إِنِّي سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، وَإِنِّي أَغْفِرُهَا لَكَ. فَيُعْطَى صَحِيفَةَ حَسَنَاتِهِ. وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيُنَادَى بِهِمْ عَلَى رُؤُوسِ الأَشْهَادِ: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَىٰ رَبِّهِمۡۚ﴾ [هود: 18][2].

منع ابن فورك الإدناء في قوله: «يدنى المؤمنَ ربّه» بمفهومه الحسّي المادّيّ، وتأوّله بمعنى القرب من رحمة الله تعالى؛ أي: أنّ الله تعالى يقرّب المؤمن من رحمته وكرامته ولطفه.

حجّته في ذلك أنّه يسوغ في اللّغة العربيّة أن يقال: فلان قريب من فلان، قرب المنزلة. بناء على ذلك يقال: إنّ أولياء الله قريبون من الله، وإنّ أعداءه بعيدون منه. وعليه أيضاً يقال: الله قريب من خلقه. وقربه منهم علمه بظواهرهم وبواطنهم، وقدرته على أوائل أمورهم وأواخرها.

دعّم ابن فورك رأيه هذا بقول الله تعالى: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، وقوله تعالى: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنكُمۡ﴾ [الواقعة: 85].

ثمّ أكّد واثقاً بأنّه إذا كان ذلك سائغاً في اللّغة، كان هذا محمولاً على مثله، لاستحالة المساحة والمسافة على الله تعالى.

أمّا معنى «الكنف» في قوله: «يضع الجبّار كنفه» فيستعمل هذا اللّفظ أيضاً بمعنى الدّنوّ، وقرب المنزلة ورفعة الدّرجة.

---

(1) ابن فورك، كتاب مشكل الحديث وبيانه ص57 ـ 58 ـ 59.

(2) الحديث أخرجه البخاريّ: الجامع الصّحيح، توحيد 36، باب كلام الرّبّ تعالى يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ج13، ص397؛ وأحمد: المسند ج2، ص105.

هذا جار على قول العرب: «أنا في كنف فلان» وقولهم: «فلان في كنفي» إذا أراد أن يعرف إسباغ فضله وعطفه وتوفيره عليه.

أمّا رواية «كتف» عوضاً عن كنف في هذا الحديث فقد نقل ابن فورك أنّ ذلك تصحيف من الرّاوي لأنّ الأثبات قد ضبطوا هذا اللّفظ بالنّون لا بالتّاء.

وعلى افتراض ورود هذه اللّفظة «كتف» فإنّها تؤول إلى معنى النّعمة، مثله مثل اليد والإصبع[1].

والّذي نراه في هذا المجال أنّ الإيمان بصفات الله تعالى كما وردت في الآية أو الحديث الثّابت أمر واجب.

لكن إذا احتمل الخبر تأويلاً سائغاً في اللّغة، غير معارض بنصّ آخر، كان ذلك التّأويل مقبولاً؛ لأنّ التّأويل أولى من وصف الله تعالى بما نزّه عنه نفسه، فنقع في التّشبيه أو في تعطيل صفات الله ﷻ.

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص57 ـ 59.

نتيجة الفصل

بذل المحدّثون والفقهاء والأصوليّون جهودهم لئلّا يهملوا حديثاً نبويّاً إذا تعارض مع دليل شرعيّ آخر، وسعوا إلى الجمع بين الأدلّة من أجل العمل بها جميعاً.

آليّاتهم في ذلك العقل الّذي يتفهّم النّصّ، واللّغة الّتي جاء بها النّصّ حسب مقتضى عادات العرب وأساليبهم في لغتهم، وفهم مقاصد الشّريعة الإسلاميّة العامّة من التّشريع والمقاصد الخاصّة بكلّ حكم شرعيّ. فأسّسوا بذلك قواعد انتهجها المحدّثون والفقهاء بعدهم، على اختلاف في اعتماد جزئيّاتها، كلّ حسب رؤيته.

ويرجع الفضل الكبير في الجمع بين الأحاديث وإزالة الإشكال عنها إلى «التّأويل» الّذي يعني أساساً صرف اللّفظ عن معناه الظّاهر إلى معنى آخر محتمل لدليل، سواء أكان ذلك في أحاديث العقائد وأصول الدّين، أو كان في أحاديث الأحكام.

إنّ التّأويل ضرب من التّرجيح للمعنى، اعتماداً على الأدلّة العقليّة. وهو بذلك بمثابة النّقد الدّاخليّ للنّصّ، يحتاج إلى نفاذ الإدراك وسعة الأفق الذّهنيّ. ولعلّ هذا ما يفسّر تأخّر ظهور التّأويل إلى مرحلة نمت فيها الثّقافة ونضجت وازدهرت، فتأخّر عن التّفسير في الظّهور، كما أشار إلى ذلك أستاذنا التّهامي نقرة رحمه الله تعالى[1].

ويمكن القول بأنّ التّأويل قد شكّل أداة منتجة للثّقافة العربيّة الإسلاميّة

---

(1) انظر: نقرة (التّهامي): الاتّجاهات السّنّيّة والمعتزليّة في تأويل القرآن، دار القلم تونس (د.ط) 1982م، ص19.

عبر ما تسمح به اللّغة. كما مكّن من جعل النّصّ الدّينيّ نصّاً مفتوحاً ومستوعباً لحركة الزّمان والمكان وحركة المجتمع. لقد أصبح النّصّ الدّينيّ - قرآناً وسنّة - يمثّل من خلال عمليّة التّأويل فضاء دلاليّاً تتّسع مجالاته بتنوّع القراءات التّأويليّة، ممّا أعطى خصوبة للفكر العربيّ الإسلامي.

الفصل الخامس

جهود المحدّثين في التّرجيح بين الأحاديث المختلفة

المبحث الأوّل: التّرجيح بالسّند.

المبحث الثّاني: التّرجيح بالمتن.

المبحث الثّالث: جهود المحدّثين عند العجز عن التّرجيح.

المبحث الأوّل

التّرجيح بالسّند

التّرجيح في اللّغة يرجع إلى الميلان والثّقل. يقال: رجح الميزان إذا مال وثقل. ومنه الأرجوحة الّتي ترجح براكبها. فالتّرجيح هو جعل الشّيء راجحاً.

أمّا اصطلاحاً فالتّرجيح هو تقوية أحد الطّرفين على الآخر. أو قل هو اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضتها.

وللتّرجيح بالسّند عدّة صور. يمكن تقسيمها إلى أربعة أقسام، وذلك بالنّظر في حال الرّاوي، والنّظر في صفتي التّحمّل والأداء.

1 ـ التّرجيح بالنّظر في حال الرّاوي:

أ ـ التّرجيح بعدالة الرّاوي:

العدالة ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التّقوى واجتناب ما يخلّ بالمروءة عند النّاس. بسبب اختلالها رفض المحدّثون رواية الكافر والفاسق والصّبيّ والمجنون.

والرّواة يتفاوتون في الاتّصاف بالعدالة. فإذا اختلف حديثان رجح الحديث الّذي فيه راو اشتهرت عدالته على غيره. فيقدّم الأوثق. ويقدّم من ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار على من اقتصر على تزكيته. ويقدّم من ذكر أسباب التّعديل فيه على من عدّل دون ذكرها.

كما يمكن التّرجيح بأن يكون المزكّون لأحدهما أكثر من المزكّين للآخر. أو أن يكون المزكّون لأحدهما أكثر بحثاً في أحوال النّاس من المزكّين للآخر، أو أعلم منهم.

أمّا القصد من هذا التّرجيح فهو تحقيق الاطمئنان إلى صحّة الحكم الّذي يستنبطه المجتهد. فهو يسعى إلى الأعدل والأصوب والأقرب إلى ما يناسب أحكام الشّريعة. لذلك يجعل عدالة الرّاوي في مقدّمة اهتماماته عند إرادة ترجيح أحد الحديثين.

وفي رأيي أنّ ممّا لا ينبغي أن يدخل في هذا الباب ترجيح رواية من حسن اعتقاده على غيره، فهذا مطبّ فكريّ كبير إذ إنّ كلّ فرقة تزكّي أتباعها وترمي المخالفين لها بالبدعة وسوء الاعتقاد؛ ويلزم من ذلك الطّعن في الرّواة جميعاً لو قبلنا هذا النّوع من التّرجيح.

ب ـ التّرجيح بضبط الرّاوي:

الضّبط هو تلك الصّفة الّتي تؤهّل الرّاوي لأن يروي الحديث كما سمعه.

والرّاوي الضّابط هو الّذي يكون متيقّظاً غير مغفّل، حافظاً إن حدّث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدّث من كتابه. فإن كان يحدّث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعاني[1].

يعرف ضبط الرّاوي بمقارنة رواياته بروايات الثّقاة المعروفين بالضّبط والإتقان. فإن كانت موافقة لها في الغالب، والمخالفة نادرة، كان ضابطاً. وإن كانت رواياته كثيرة المخالفة كان مختلّ الضّبط.

بناء على ذلك لم يقبل المحدّثون رواية من كثرت الشّواذّ والمناكير في حديثه. كما لم يقبلوا رواية من عرف بكثرة السّهو، ورواية من يتساهل في نسخته الّتي يروي منها.

من آليّات التّرجيح في هذا الباب تقديم الأكثر ضبطاً. وتدخل في هذا الباب عدّة فروع. منها: ترجيح رواية صاحب الواقعة لأنّه أعرف بالقصّة ودقائقها.

---

(1) انظر: ابن الصّلاح (أبو عمرو عثمان الشّهرزوري ت642هـ/ 1244م) الحديث أو مقدّمة ابن الصّلاح، نسخة التّقييد والإيضاح، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع (د.ط) 1401هـ/ 1981م، ص136 ـ 137.

ومنها تقديم رواية المباشر لما رواه على من لم يباشر. ومنها: ترجيح الأكثر مخالطة للنّبيّ ﷺ والأكثر مجالسة للمحدّثين؛ لأنّ كثرة المخالطة تقتضي زيادة الاطّلاع.

منها أيضاً ترجيح رواية من روى الحديث بلفظه على من رواه بالمعنى. ومنها تقديم رواية من كان أسرع حفظاً وأبطأ نسياناً. وتقديم حديث من دام حفظه على من اختلط من الرّواة في آخر عمره ولم يعرف هل روى الخبر حال سلامته أو حال اختلاطه.

ومنها تقديم ما سمعه الرّاوي من مشايخ بلده على من سمعه من الغرباء، لمعرفته باصطلاح أهل بلده. وهذا ما يفسّر قبول المحدّثين رواية إسماعيل بن عيّاش (ت181هـ/ 797م) عن الشّاميّين وردّ ما رواه عن غيرهم[1].

كلُّ هذه المرجّحات يمكن اعتبارها آليّات، اعتمدها المحدّثون ليكونوا أكثر اطمئناناً للحديث الّذي سيعتمدونه دليلاً شرعيّاً، ينفون به الاختلاف، ويوجّهونه التّوجيه اللّائق به.

ج ـ التّرجيح بفقه الرّاوي:

يعتمد التّرجيح على دقّة الفهم والبحث عن الحكم الّذي تطمئنّ إليه نفس المجتهد. ولا شكّ أنّ الاسترواح إلى حديث الفقهاء أولى.

فإذا ورد حديثان مختلفان، رجال أحدهما أفقه من رجال الآخر قدّم الحديث الّذي رواته فقهاء؛ لأنّ الفقيه أقدر على التّمييز من غيره.

ذكر الإمام ابن حازم أنّ وكيع بن الجرّاح (ت196هـ/ 811م) سأل طلبته يوماً: «أيّ الإسناد أحبّ إليكم: الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله؟ أو سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله؟» فاختاروا الإسناد العالي، ولم ينتبهوا إلى مقصد أستاذهم. فقال لهم: «يا سبحان الله. الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ. وسفيان فقيه، وإبراهيم فقيه. وحديث يتداوله الفقهاء

---

(1) انظر: ابن عديّ (أبو أحمد عبد الله الجرجاني 365هـ/ 975م): الكامل في ضعفاء الرّجال ج1، ص288؛ والذّهبيّ: ميزان الاعتدال ج1، ص241.

خير من أن يتداوله الشّيوخ»[1].

2 ـ التّرجيح بعلوّ الإسناد وتعدّد الطّرق:

١ ـ التّرجيح بعلوّ الإسناد:

الإسناد العالي هو الّذي قلّ عدد رجاله مع الاتّصال. يسمّى عالياً أيضاً إذا تقدّم سماع راويه، أو تقدّمت وفاة شيخه. وقد فضّل أهل النّقل العلوّ، ورحلوا من أجله؛ لأنّه يبعد الإسناد من الخلل، إذ إنّ كلّ راو من رواته يحتمل أن يقع الخلل من جهته، سهواً أو عمداً.

ففي قلّة الوسائط قلّة جهات الخلل. لذا كره المحدّثون الإسناد النّازل. من ذلك ما روي عن يحيى بن معين (ت234هـ/ 848م) أنّه قال: «الإسناد النّازل قرحة في الوجه»[2]. فإذا تعارض حديثان أحدهما عال والآخر نازل قدّم المحدّثون العالي على النّازل لكنّ هذا الحكم لا يكون صحيحاً إلّا إذا تساوى الحديثان في جميع الأوصاف ما عدا العلوّ.

أمّا إذا كان النّازل أكثر إتقاناً، وكان رواته أوثق أو أضبط، فلا شكّ أنّه هو الّذي يرجّح، ولا التفات لعلوّ مع ضعف. قال عبد الله بن المبارك رحمه الله تعالى (ت181هـ/ 797م): «ليس جودة الحديث قرب الإسناد، جودة الحديث صحّة الرّجال»[3].

ب ـ التّرجيح بكثرة الرّواة وتعدّد الطّرق:

إذا روى الحديث راو واحد، وروى الحديث المخالف له راويان أو

(1) الحازمي (أبو بكر محمد بن موسى ت584هـ/ 1188م): الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار ص17. وفي الإرشاد للخليلي: «الأعمش شيخ، ولكنّ سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة: فقيه عن فقيه عن فقيه عن فقيه».

(2) السّيوطي: تدريب الرّاوي ص171 ـ 172.

(3) السّخاوي (شمس الدّين محمد بن عبد الرحمٰن ت902هـ/ 1496م): فتح المغيث شرح ألفيّة الحديث للإمام زين الدين عبد الرّحيم بن حسين العراقي (ت806هـ/ 1403م) تحقيق عبد الرحمٰن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنوّرة، الطبعة الثانية 1388هـ/ 1968م، ج3، ص25.

أكثر، رجّح الحديث الّذي رواه الأكثر عدداً؛ لأنّ حديث الجماعة أولى أن يكون محفوظاً، وأبعد عن الغلط والسّهو.

لذا نجد الطّحاوي يقول: «ثلاثة أولى بالحفظ من واحد» بل يقول: «واثنان بالحفظ أولى من واحد»[1].

مثال التّرجيح بكثرة الرّواة وتعدّد الطّرق ترجيح حديث نقض الوضوء من مسّ الذّكر على حديث عدم النّقض. ذلك أنّ الأوّل قد رواه جمع كثير، منهم بسرة بنت صفوان، وأمّ حبيبة، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وجابر بن عبد الله، وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمر بن الخطّاب، وعائشة، وعبد الله بن عبّاس، وأبو أيّوب الأنصاريّ، وسعد بن أبي وقّاص، وعليّ بن طلق، وأمّ سلمة، وأبيّ بن كعب... إلخ[2] أمّا الحديث الثّاني فهو حديث فرد في الباب.

لا نشكّ في أنّ التّرجيح بالكثرة إنّما يكون عندما تتساوى الأدلّة في الصّحّة والثّبوت. ولا عبرة بالكثرة مع الضّعف. ولعلّ هذا هو سبب رفض الإمام أبي حنيفة وغيره التّرجيح بالكثرة، إضافة إلى أسباب أخرى بسطتها كتب أصول الفقه، لا يتّسع المجال لعرضها ومناقشتها في هذه الرّسالة[3].

3 ـ التّرجيح بالنّظر في صفة التّحمّل:

أ ـ التّرجيح ببلوغ الرّاوي:

إذا كان لدينا حديثان مختلفان، وكان راوي أحدهما بالغاً وقت تحمّله للحديث، فإنّ روايته تقدّم على من تحمّل الحديث وهو في صباه. وقد تمّ

---

(1) الطّحاوي: مشكل الآثار ص186 ـ 187.

(2) انظر: الغماري (أبو الفيض أحمد): الهداية في تخريج أحاديث البداية ج1، ص366 ـ 383 وقال عن الثاني ـ حديث طلق بن علي: هل هو إلّا بضعة منك ـ: «هو منسوخ فلا حاجة إلى الإطالة بتحقيقه وإثبات صحّته أو ضعفه».

(3) انظر مثلاً: الآمدي (علي): الإحكام في أصول الأحكام ج4، ص325؛ والأسنوي (جمال الدّين): نهاية السّول ج4، ص425، والرّازي: المحصول ج5، ص414.

ترجيح حديثه لأنّه سيكون أضبط وأتقن وأكثر اعتناء بأصوله. ولأنّ الكبير سمعه في حالة لو أخبر به ورواه لقبل منه، بخلاف الصّبيّ.

لهذا السّبب رجّح المحدّثون رواية مالك عن الزّهريّ على رواية سفيان عن الزّهريّ. فإنّ مالكاً أخذ الحديث عن أستاذه وهو كبير، أمّا سفيان فصحب أستاذه وهو دون الاحتلام[1].

ب - التّرجيح بزمن إسلام الرّاوي:

إذا اختلف حديثان يرجّح خبر من تحمّل حديثه زمن إسلامه على رواية من لم يعلم أنّه تحمّله حال إسلامه أم حال كفره. كما يرجّح على رواية من علم أنّه تحمّله حال كفره. أمّا إذا كان أحد الرّاويين متأخّر الإسلام، فذهب بعض المحدّثين والفقهاء إلى ترجيح رواية متأخّر الإسلام.

مثال التّرجيح بزمن إسلام الرّاوي ترجيح المالكيّة لحديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ سلّم من اثنتين وتكلّم وبنى على صلاته، على حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في النّهي عن الكلام في الصّلاة[2].

لعلّ أقوى حجّة في التّرجيح بهذا الوجه أنّ الحكم سيكون أقلّ احتمالاً للنّسخ؛ وهي حجّة قويّة، إلّا أنّها لا تخلو من مغامرة فكريّة قد توقع صاحبها في الخطأ.

ج - التّرجيح بالسّماع على القراءة وغيرها من كيفيّات التّحمّل:

رجّح بعض المحدّثين الرّواية بالسّماع على غيره؛ لأنّ السّماع أبلغ من النّطق في الثّبوت. فقدّم رواية عبيد الله بن عمر في الإمام الزّهريّ على ابن

---

(1) انظر: الحازمي: الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار ص12.

(2) انظر: التّلمساني (أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي ت847هـ/ 1443م): مفتاح الوصول ص86. وانظر: الرّازي: المحصول ج5، ص421. حديث أبي هريرة عند البخاري: الجامع الصحيح، كتاب السّهو: الباب 3: إذا سلّم في ركعتين أو في ثلاث، الحديث 1227 والباب 4: من لم يتشهّد في سجدتي السّهو، الحديث 1228، ج3، ص77 - 78. أمّا حديث ابن مسعود فهو عند البخاري أيضا: الجامع الصحيح، كتاب العمل في الصلاة 2، باب ما ينهى من الكلام في الصلاة، الحديث 1199، ج3، ص58.

أبي ذئب؛ لأنّ سماع عبيد الله تحديث وسماع ابن أبي ذئب عرض وقراءة على الشّيخ.

بينما اتّجه بعض المحدّثين كالإمام مالك والشّافعي إلى المساواة بين السّماع والعرض، فلم يرجّحوا بينهما.

لكن؛ إذا كان أحد الحديثين سماعاً أو عرضاً، وكان الثّاني كتابة أو وجادة أو مناولة، فإنّ الأوّل أولى بالتّرجيح؛ لإمكانيّة دخول علل إلى هذه الطّرق من التّحمّل؛ خلافاً للسّماع أو العرض.

4 ـ التّرجيح بالنّظر في صفة الأداء:

أ ـ العبارة عن النّقل بوجوه التّحمّل:

لئن كان التّحمّل يعني كيفيّة أخذ الحديث وتلقّيه، فإنّ الأداء هو رواية الحديث وتبليغه وإلقاؤه إلى طالبه. ويكون لفظ الأداء مطابقاً للصّفة الّتي تحمّل بها الرّاوي حديثه.

ولئن حكى القاضي عياض تسويغ كلّ ألفاظ الأداء في العبارة عن التّحمّل بالسّماع، مثل: حدّثنا، وأخبرنا، وأنبأنا[1]، فإنّ النّقّاد اتّجهوا إلى تفضيل العبارة الّتي تدلّ عليه، مثل: سمعت، وحدّثنا؛ وعن التّحمّل بالعرض ما يدلّ عليه، مثل: قرأت على فلان، ونحوها؛ وعن التّحمّل بالإجازة والمناولة بما يدلّ عليهما، وذلك ليتمكّن المحدّثون من ترجيح الرّوايات. وهذا موضوع شديد الصّلة بما قبله.

ب ـ التّرجيح برواية لفظ الحديث:

قد يؤدّي الرّاوي الحديث بلفظه الّذي سمعه، إمّا اعتقاداً منه بأنّه حرام عليه تغيير لفظه المسموع حتّى لا يتقوّل على الله ورسوله، أو حرصاً على صيانة لفظ الحديث دون زيادة ولا نقصان.

---

(1) انظر: عياض (أبو الفضل بن موسى اليحصبي السّبتي ت544هـ/ 1149م): الإلماع ص69 و122. وانظر: حمادة (فاروق): المنهج الإسلامي في الجرح والتّعديل، مطبعة المعارف الجديدة، الرّباط، الطبعة الثانية 1409هـ/ 1989م، ص238 ـ 246.

على أنّه لا بدّ من ملاحظة أنّ أكثر المحدّثين يرون جواز رواية الحديث بالمعنى.

من أقوى حججهم: الإجماع على جواز شرح الشّريعة بغير اللّسان العربي، فكان جوازه باللّغة العربيّة أولى[1].

لكن إذا اختلف حديثان قدّمنا من روى الحديث بلفظه على من روى بالمعنى.

السّبب في ذلك هو أنّ من شروط الرّواية بالمعنى أن يسلم الحديث من الشّذوذ والعلّة. فلا يقبل منه إلّا بعد موافقته لرواية الحفّاظ، وبعد سلامته من القوادح الخفيّة.

فكيف لا يترجّح حديث من روى باللّفظ على من روى بالمعنى؟

ج ـ التّرجيح بالأحسن سياقاً:

يمكن أن ينشط الرّاوي فيؤدّي الحديث في شموله وتفصيلاته وحيثياته. كما يمكن أن يروي بعضه ويحذف البعض الآخر.

وقد اشتهر الإمام البخاري باختصار الحديث وإخراجه في مواضع كثيرة من كتابه حسبما يستنبطه من قواعد.

فإذا ورد حديثان مختلفان رجّحنا الأحسن سياقاً والأكثر شمولاً؛ لأنّه يدلّ على كمال الأداء. وهو بذلك يسدّ فراغات فكريّة كانت تشغل عقل المحدّث والفقيه، ويبعد الزّلل في الفهم، مثل ذلك الإشكال المشهور في فهم حديث تعذيب الميّت بسبب بكاء الحيّ عليه[2].

لئن بدا هذا العنصر والّذي سبقه شديدي الاتّصال بالمتن، فإنّ النّظر هنا كان من جهة أداء الرّاوي للحديث، لا من جهة محتوى المتن، إذ إنّ للتّرجيح بالمتن مبحثاً آخر: هو الّذي يليه.

---

(1) انظر: عياض: الإلماع ص173 ـ 182. وانظر: الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرّواية، المكتبة العلميّة بالمدينة المنوّرة ودار الكتب العلميّة (د.ط.ت) ص198 ـ 203.

(2) سبق ص52 من هذه الرّسالة.

المبحث الثّاني

التّرجيح بالمتن

1 ـ التّرجيح بمحتوى المتن:

١ـ ترجيح الأفصح على الفصيح:

عرف النّبيّ ﷺ بفصاحته. بل كان الأفصح بين أصحابه. راعهم بيانه، حتّى كانوا يتناشدونه بينهم[1]. فكان كلامه قليل الحروف، كثير المعاني، بعيداً عن التّكلّف، يستعمل المبسوط في مواضع البسط، والمقصور في مواضع القصر. جمع له المهابة والحلاوة، لا يحتاج سامعه إلى معاودته، «لم يسمع النّاس بكلام قطّ أعمّ نفعاً، ولا أصدق لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح عن معناه، ولا أبين عن فحواه من كلامه ﷺ»[2]، ذلك بتوفيق الله تعالى أوّلاً، ولتفوّقه في لغته القرشيّة، ونشأته في أفصح القبائل العربيّة.

بناء على هذا؛ فإنّه إذا كان لفظ أحد الحديثين المتعارضين فصيحاً والآخر غير فصيح، قدّم الأوّل.

وإذا كان الأوّل فصيحاً والمعارض له أفصح، قدّم الأفصح. ولا يقبل اللّفظ الرّكيك؛ لأنّ الرّكّة ترجع إلى الرّداءة. ولا يكون ذلك من أفصح من نطق بالضّاد[3].

---

(1) انظر: عزّ الدّين (كمال) الحديث النّبويّ الشّريف من الوجهة البلاغيّة، دار اقرأ، الطبعة الأولى 1404هـ/ 1984م، ص43.

(2) انظر: الرّافعيّ (مصطفى صادق ت1356هـ/ 1937م): الإعجاز القرآنيّ والبلاغة النّبويّة، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة تاسعة 1393هـ/ 1973م، ص282 ـ 283.

(3) انظر: الرّازيّ: المحصول ج5، ص428.

ب ـ ترجيح المتن الّذي قصد به بيان الحكم:

قد يرد حديث عن النّبيّ ﷺ قصد به بيان حكم شرعيّ؛ ويرد عنه حديث آخر تعرّض لنفس ذلك الحكم؛ لكن دون أن يقصد بيانه، إنّما لغرض آخر. في هذه الحالة يقدّم الحديث الّذي قصد به بيان الحكم على غيره.

مثال ذلك: ترجيح المالكيّة لحديث جبريل عليه السّلام في أنّه صلّى بالنّبيّ ﷺ العصر حين صار ظلّ كلّ شيء مثله[1] على حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«إِنَّمَا مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ قَبْلِكُمْ مَثَلُ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ أَجِيراً فَقَالَ: مَنْ يَعْمَلُ مَا بَيْنَ غَدْوَةٍ وَإِلَى نِصْفِ النَّهَارِ عَلَى قِيرَاطٍ؟ فَعَمِلَتِ الْيَهُودُ. ثُمَّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلْ فِيمَا بَيْنَ نِصْفِ النَّهَارِ إِلَى الْعَصْرِ عَلَى قِيرَاطٍ؟ فَعَمِلَتِ النَّصَارَى. ثُمّ قَالَ: مَنْ يَعْمَلْ فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى الْمَغْرِبِ عَلَى قِيرَاطَيْنِ؟ فَعَمِلْتُمْ أَنْتُمْ. فَغَضِبَتِ الْيَهُودُ والنَّصَارَى، فَقَالُوا: مَا لَنَا أَكْثَرُ عَمَلاً وَأَقَلُّ عَطَاءً؟ فَقَالَ: هَلْ نَقَصْتُكُمْ مِنْ حَقِّكُمْ شَيْئاً؟ فَقَالُوا: لَا. فَقَالَ: إِنَّمَا هُوَ فَضْلِي، أُولِيهِ مَنْ أَشَاءُ»**[2].

استنتج علماء الحنفيّة من هذا الحديث أنّ ما بين العصر والمغرب أقلّ ممّا بين الزّوال والعصر. ولا يصحّ ذلك إلّا إذا كان أوّل وقت العصر أن يصير ظلّ كلّ شيء مثليه. مرجّحين بذلك الحديث الثّاني؛ أخذاً بمفهوم ظاهره. ومنهم من غمز الحديث الأوّل بالإرسال[3].

ج ـ ترجيح المثبت على النّافي:

المقصود بالإثبات اشتمال الحديث على أمر زائد عمّا كان عليه المكلّف

---

(1) أحمد: المسند ج3، ص330؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الصّلاة، باب ما جاء في مواقيت الصّلاة عن النّبيّ ﷺ ص278 ـ 279 ـ 280 وقال: حديث حسن صحيح؛ والحاكم: المستدرك ج1، ص195؛ والبيهقيّ: السّنن الكبرى ج1، ص368.

(2) البخاريّ: الجامع الصّحيح، كتاب المواقيت 17، باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب ص32 ـ 33، ح557 ـ 558؛ وأحمد: المسند ج2، ص6 و111. وانظر: التّلمساني: مفتاح الوصول ص87.

(3) انظر: الغماري: الهداية ج2، ص263. وانظر: الزّيلعيّ: نصب الرّاية ج1، ص222.

قبل ورود الحديث. فإذا ورد حديثان أحدهما يثبت والآخر ينفي، فإنّ الأنظار قد اختلفت في ترجيح المثبت أو النّافي. وقد تناول الأصوليّون هذه المسألة ضمن طرق التّرجيح العامّة[1].

ولعلّ الصّواب في ذلك أن لا نصدر الحكم بإطلاق. بل ينبغي التّفصيل: فإذا علمنا المتقدّم من الحديثين والمتأخّر منهما، وجب ترجيح المتأخّر، مثبتاً كان أو نافياً. ويكون الحديثان من باب النّاسخ والمنسوخ.

أمّا إذا جهلنا المتقدّم منهما والمتأخّر، فيرجّح المثبت على النّافي؛ لأنّ المثبت اشتمل على زيادة علم. ولا يقضى بالجاهل على العالم، وبمن خفي عليه العلم على من علمه. لذا لا يجوز هنا الاحتجاج بالإنكار على الإثبات.

مثال ذلك: الاختلاف في سجود النّبيّ ﷺ في المفصّل من القرآن الكريم: فقد أخرج ابن خزيمة حديث أبي هريرة أنّ النّبيّ ﷺ سجد في سورة ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ۝١﴾[2]، ثمّ رجّح ابن خزيمة هذا الحديث على من نفى السّجدة في هذه السّورة؛ لأنّ المخبر والشّاهد الّذي يجب قبول شهادته وخبره: من يخبر بكون الشّيء ويشهد على رؤية الشّيء وسماعه، لا من ينفي كون الشّيء وينكره. وأنّ من قال: لم يفعل كذا، ليس بمخبر ولا شاهد. إنّما الشّاهد من يشهد ويقول: رأيت فلاناً يفعل كذا، وسمعته يقول كذا[3].

لكنّ هذه القاعدة ليست على إطلاقها أيضاً. فلا ينبغي أن يكون التّرجيح بها في الحدود مثلاً، لما روي في الحديث عن النّبيّ ﷺ: **«ادْرَؤُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»**[4]. ففي مثل هذه الحالة يقدّم النّافي على المثبت.

---

(1) انظر: الرّازيّ: المحصول ج5، ص440؛ والآمديّ: الإحكام في أصول الأحكام ج4، ص337 ـ 354؛ والسّبكيّ: جمع الجوامع ج2، ص376.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب سجود القرآن 7، باب سجدة إذا السّماء انشقّت، الحديث 1074، ج2، ص459.

(3) انظر: ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة ج1، ص280 ـ 281.

(4) التّرمذيّ: السّنن، كتاب الحدود 2، باب ما جاء في درء الحدود ج4، ص33، ح1424، وضعّفه بسبب راويه يزيد الدّمشقي.

وأن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة.

د ـ التّرجيح بالاختلاف في درجة الحكم:

إذا جاء الحديث الأوّل بالحظر، والثّاني بالإباحة أو الكراهة، وكان الأوّل ناهياً والثّاني آمراً، أو كان الأوّل آمراً والثّاني مبيحاً، فإنّ معظم علماء المسلمين رجّحوا الحديث الأوّل.

الحجّة في ذلك أنّ الحديث المحرّم يتضمّن احتياطاً. والاحتياط يقتضي ترك الحرام. ثمّ إنّ في ارتكاب الحرام ضرراً، لكنّ ترك المباح ليس فيه ضرر. لذا يترجّح الحظر على الإباحة.

كما يترجّح الحظر على الكراهة؛ لأنّ كلاًّ منهما طلب التّرك. لكنّ الطّلب في الحظر أشدّ، والضّرر أكبر، والمفسدة أعظم. فكان أولى بالتّقديم.

وإذا تضمّن الحديث الأوّل النّهي، وتضمّن الثّاني الأمرَ، يُقدَّم الأوّلُ أيضاً. ذلك أنّ النّهي يكون لدفع مفسدة، بينما يكون الأمر لجلب مصلحة. ولا شكّ أنّ دفع المفاسد مقدّم على جلب المصالح عند تعارضهما. كما يرجّح الوجوب على الإباحة، احتياطاً في الدّين، وتوافقاً مع مقاصد الشّريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد[1].

هـ ـ التّرجيح بقوّة الدّلالة:

تختلف دلالة اللّفظ على المعنى من حديث إلى آخر. من هذا المنطلق تمكّن المجتهدون من استنباط طرائق متعدّدة للتّرجيح. منها:

هـ 1 ـ ترجيح المنطوق على المفهوم:

دلالة المنطوق هي دلالة اللّفظ في محلّ النّطق على حكم مذكور؛ كقول النّبيّ ﷺ للأعرابيّ الّذي قال له: واقعت أهلي في رمضان: **«اِعْتِقْ رَقَبَةً»**[2].

---

(1) انظر: ابن عبد الشّكور: مسلّم الثّبوت في أصول الفقه ج2، ص206؛ والأسنوي: نهاية السّول ج4، ص502 ـ 503.

(2) ابن ماجه: السّنن، كتاب الصّيام: 14، باب ما جاء في كفّارة من أفطر يوماً في رمضان ج1، ص534، ح1671. والحديث صحيح.

فقد اقترن الوصف ـ وهو المواقعة ـ بحكم شرعيّ هو: «العتق». ودلّ اللّفظ النّبويّ في محلّ النّطق على هذا الحكم.

أمّا دلالة المفهوم فهي دلالة اللّفظ على حكم في غير محلّ النّطق. **مثال** تعارض المنطوق مع المفهوم:

تعارض قول النّبيّ ﷺ: **«فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ فَفِيهَا شَاةٌ»**[1] مع قوله عليه الصّلاة والسّلام: **«فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةٍ شَاةٌ»**[2].

أفاد الحديث الأوّل بمفهومه نفي الزّكاة عن المعلوفة ـ وهي غير السّائمة ـ. لكنّ الحديث الثّاني دلّ على وجوبها فيها.

لقد اختلفت الأنظار بين فقهاء المسلمين في تقديم هذا على ذاك، ولكلّ مترعه ومشربه.

هـ 2 ـ ترجيح الحقيقة على المجاز:

الحقيقة هي اللّفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التّخاطب. أمّا **المجاز** فهو اللّفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنيين.

فإذا دار لفظ الحديث النّبويّ بين الحقيقة والمجاز، رجّح متن الحديث الّذي ورد بلفظ الحقيقة على الوارد بلفظ المجاز.

ذلك أنّ دلالة الحقيقة هي الأصل، وهي أظهر، ولتبادرها إلى الذّهن. ومن هذا الباب أيضاً يقدّم لفظ الحديث الّذي يتضمّن حقيقة شرعيّة على الحديث الّذي يتضمّن حقيقة لغويّة.

السّبب في ذلك أنّ الشّرع نقل اللّغة إلى اصطلاحات جرى عليها القرآن والسّنّة في مخاطبة المكلّفين، مثل كلمات الكفر والفسق والصّلاة والصّوم... إلخ[3].

---

(1) أبو داود: السّنن، كتاب الزّكاة، 4، باب في زكاة السّائمة ج2، ص97، ح1567. والحديث صحيح.

(2) التّرمذي: السّنن، كتاب الزّكاة، 4، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم ج3، ص17، ح621. وقال: حديث حسن.

(3) انظر: الرّازي: المحصول ج2، ص433.

2 ـ المتن إذا أيّده دليل آخر:

أ ـ ترجيح المتن الّذي أيّده ظاهر القرآن:

إذا ورد حديثان مختلفان، وكان أحدهما موافقاً لظاهر القرآن الكريم دون الآخر، فإنّ الحديث الموافق يكون أولى بالاعتبار.

من ذلك قوله ﷺ: «**مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا**»(1). هذا حديث مختلف مع نهيه ﷺ عن الصّلاة في أوقات معيّنة منها: الصّلاة بعد الفجر حتّى تطلع الشّمس وبعد العصر حتّى الغروب.

لكنّ الحديث الأوّل يؤيّده قول الله تعالى: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: 238]، وقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: 133]. لذا يترجّح الأوّل على الثّاني.

ب ـ ترجيح ما أيّده حديث آخر موافق له:

قد يكون أحد الحديثين المختلفين موافقاً لسنّة أخرى دون الحديث الآخر؛ كقوله ﷺ: «**لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ**»(2)، فأفاد بطلان عقد الزّواج في غياب الوليّ.

هذا الحديث مختلف مع قوله ﷺ في حديث آخر: «**لَيْسَ لِلْوَلِيِّ مَعَ الثَّيِّبِ أَمْرٌ**»(3). فوجدنا حديثاً آخر يؤيّد الأوّل هو قوله ﷺ: «**أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ**»(4). فترجّح الحديث الأوّل على الحديث الثّاني عند من لم يطعن في إسناد هذه الأحاديث.

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب المواقيت 37، باب من نسي صلاة فليصلّ إذا ذكر ج2، ص58، ح597؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد 314، باب قضاء الفائتة واستحباب تعجيل قضائها ج1، ص477.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب النّكاح 20، باب في الوليّ ج2، ص229، ح2085؛ والتّرمذيّ: السّنن، كتاب النّكاح 14، باب ماجاء لا نكاح إلّا بوليّ ج3، ص407، ح1101. والحديث **صحيح**.

(3) أبو داود: السّنن، كتاب النّكاح 25، باب في الثّيّب ج2، ص233، ح؛ وأحمد: المسند ج1، ص334. والحديث **صحيح**.

(4) أبو داود: السّنن، كتاب النّكاح 20، باب في الوليّ ج2، ص229، ح2083؛ =

ج ـ ترجيح الحديث الّذي وافق القياس أو الإجماع:

إذا كان أحد الحديثين المختلفين موافقاً للقياس دون الآخر فإنّه يقدّم.

لهذا السّبب قدّم المحدّثون حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبيّ ﷺ: **«لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرَسِهِ صَدَقَةٌ»**[1] على أحاديث وجوب الزّكاة في الماشية؛ لأنّ ما لا تجب الزّكاة في ذكوره لا تجب في إناثه، كسائر الحيوانات الّتي لا تجب فيها الزّكاة.

كذلك الأمر بالنّسبة للحديث الّذي يوافق عمل الأمّة، فإنّه يقدّم على المختلف معه، إذ يجوز أن تكون الأمّة قد عملت بموجبه لصحّته، ولم تعمل بالآخر لضعفه؛ أو لنسخه دون أن ينقل النّسخ؛ أو لمعارضته لقاعدة شرعيّة، ونحو ذلك.

أمّا إذا خالف عمل أهل المدينة، أو إجماع أهل البيت، فهذا محلّ اختلاف بين الفقهاء. ولكلٍّ وجهةٌ هو مُوَلِّيها. وهذا رأيٌ، والرّأي مشتركٌ.

= والتّرمذيّ: السّنن، كتاب النّكاح 14، باب ما جاء لا نكاح إلّا بوليّ ج3، ص408، ح1102؛ والحاكم: المستدرك ج2، ص168. والحديث **صحيح**.

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزّكاة 9، باب لا زكاة على المسلم في عبده وفرسه ج2، ص676؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الزّكاة 10، باب صدقة الرّقيق ج2، ص108، ح1595؛ والنّسائي: سنن النّسائي، كتاب الزّكاة 16، باب زكاة الخيل ج5، ص17 و35، باب زكاة الرّقيق ج5، ص36.

المبحث الثّالث

جهود المحدّثين عند العجز عن التّرجيح

إنّ المنهج الّذي اتّبعه المحدّثون إزاء مختلف الحديث هو السّعي إلى الجمع بين الحديثين المختلفين ما أمكن إلى ذلك سبيلاً. فالجمع هو الملجأ الأوّل لدفع التّعارض والتّناقض عن حديث رسول الله ﷺ. فإذا تعذّر الجمع واستحال التّأليف بين الحديثين المختلفين، تمّ الالتجاء إلى ترجيح أحد الحديثين على الآخر حسب قوّة السّند أو المتن.

لكن إذا تعذّر التّرجيح أيضاً وتساوى الحديثان وتعادلا، فإنّ علماء المسلمين وقفوا مواقف مختلفة، يمكن حصرها في ثلاثة اتّجاهات هي: التّوقّف والتّخيير والتّساقط.

1 ـ التّوقّف:

هذه عبارة الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى(ت852هـ/1448م) في نخبة الفكر[1]. ويقصد بها التّوقّف عن العمل بالحديثين المختلفين في حالة العجز عن التّرجيح بينهما، وبعد محاولة الجمع.

وإنّما تمّ الالتجاء إلى التّوقّف عن العمل بالحديثين لأنّ الإشكال وقع في ذهن المجتهد؛ فحصل العجز عن إظهار معاني كلام النّبيّ ﷺ في وقت معيّن.

لكنّ هذا لا ينفي البحث عن أوجه قد تلوح للمجتهد، أو يلهمه الله تعالى من فتحه، فيظهر له ما كان قد خفي عليه. كما أنّ هذا العجز الّذي وقع

(1) انظر: ابن حجر: نخبة الفكر ص35.

لهذا المجتهد قد لا يقع غيره. بل قد يتمكّن مجتهد آخر من الجمع بين الحديثين، أو قد يرجّح بينهما دون عناء كبير. وقد عرف الإمام ابن خزيمة رحمة الله تعالى عليه (ت324هـ/ 935م) بقدرته الفائقة على التّأليف بين الأحاديث المختلفة؛ حتّى روي عنه أنّه قال: «لا أعرف أنّه روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم حديثان بإسنادين صحيحين متضادّان. فمن كان عنده فليأت بهما حتّى أؤلّف بينهما»[1]. لقد كان ابن خزيمة كثيراً ما يختار لأبواب صحيحه من التّراجم ما ينبّه إلى توقّف بعض العلماء عن الأخذ بالحديث لظنّ التعارض بينه وبين غيره من الأدلّة، أو لإشكال يبدو في لفظه؛ كقوله: «أخبار غلط في الاحتجاج بها بعض من لم ينعم النّظر...» وقوله: «خبر غلط في معناه بعض من لم يحسن صناعة الفقه فتأوّل هذا الخبر على ظاهره...» وقوله: «ذكر خبر... حسب بعض العلماء أنّه خلاف هذا الخبر»[2].

لا يخفى علينا أنّ التّوقّف عن إصدار حكم بترجيح أحد الحديثين والعمل به، إنّما يرجع إلى أصل تبنّاه أصحاب هذا الموقف؛ وهو ما تقدّم لنا من رأيهم في أنّ أحكام الشّريعة لا تتناقض، وأنّه لا يمكن أن يِرد دليلان متضادّان، قرآناً كان أو سنّة. كما بني على أصل آخر هو أنّ عقول عامّة البشر لا ترتقي إلى درجة فهم كلّ ما عناه الرّسول ﷺ بأحاديثه، «وأنّه من قبيل الخيلاء والعجب الواهم أن نرفض ما قصر فهم كلّ ما عناه الرّسول ﷺ بأحاديثه»، «وأنّه من قبيل الخيلاء والعجب الواهم أن نرفض ما قصر فهمنا عن إدراكه»[3].

من هنا كان التّوقّف في رأيهم أولى المواقف؛ احتياطاً في الدّين، وهو أولى من التّخيير والإسقاط. قال ابن قدامة: «إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجّح أحدهما وجب عليه التّوقّف، ولم يكن له الحكم بأحدهما ولا

---

(1) الخطيب البغدادي: الكفاية ص432 ـ 433.

(2) انظر: ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة ج1، ص314، ج2، ص81، ج2، ص239.

(3) أمين (حسين أحمد): دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السّلوك في القرن العشرين، سلسلة معالم الحداثة دار الجنوب للنّشر، تونس (د.ط) 1993م، ص75.

التّخيير فيهما»[1].

2 ـ التّخيير:

المقصود بالتّخيير أنّ للمجتهد أن يختار العمل بأحد الحديثين المختلفين المتضادّين.

فإذا ورد الحديث الأوّل بجواز الفعل، بينما ورد الثّاني بحظره، ولم نتمكّن من معرفة السّابق منهما على المتأخّر، كما لم نجد آليّة من آليّات التّرجيح؛ ففي هذه الحالة رأى جمع من فقهاء المسلمين أنّ المجتهد يتخيّر أيّ الحديثين يعمل به؛ والأجر حاصل على اجتهاده وحسن نيّته في طلب الحكم من دليله.

يقول أبو حامد الغزالي: «لو أشكل التّاريخ، وعجزنا عن طلب دليل آخر، فلا بدّ أن يتخيّر، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر مع تضادّهما»[2].

لعلّ سبب هذا الموقف يرجع إلى أنّ الحديثين قد تعارضا وتساويا في القوّة. فلم يجز لنا أن نرجّح أحدهما دون مرجّح. فلم يبق أمامنا إلّا أن نتخيّر بينهما أو نسقطهما معاً.

فإن أسقطناهما عطّلنا دليلاً شرعيّاً، وأهملنا نصّاً دينيّاً شريفاً، سيسألنا الله تعالى عنه. وإن اخترنا أحدهما كان اجتهادنا أولى بالصّواب إذ إنّنا انحزنا إلى دليل شرعيّ. وحجّتنا بأيدينا.

3 ـ التّساقط:

المقصود بالتّساقط إلغاء الدّليلين معاً، والبحث عن الحكم الشّرعيّ من دليل آخر. فإذا ورد حديثان مختلفان متعارضان، ولم يتيسّر الجمع بينهما ولا التّرجيح، رأى بعض المحدّثين والفقهاء إسقاط الحديثين معاً.

---

(1) ابن قدامة: روضة النّاظر وجنّة المناظر: دار الكتاب العربي بيروت، لبنان (د.ط.ت) ص372.

(2) الغزالي (أبو حامد): المستصفى ج2، ص393 ـ 394.

السّبب الكامن وراء اتّجاههم إلى تساقط الدّليلين معاً يتمثّل في أنّ التّوقّف عن إصدار حكم شرعيّ يحتاجه النّاس لا يحلّ مشكلاً. ثمّ؛ ليس من خصال المجتهد المسلم أن يسكت عن الإدلاء بحكم احتاجت الأمّة إلى معرفة حكم الله فيه. لذا اعتبروا التّوقّف عجزاً لا تقرّه الشّريعة في هذا الموضع الّذي يتطلّب حلاّ.

كما أنّ اتّجاههم إلى التّساقط هو سبب رفضهم للتّخيير بين الحديثين المتعارضين: ذلك أنّ التّخيير يلزم منه حصول ظنّ من المجتهد بأنّ الصّواب هو في هذا الحديث دون الآخر. لكنّ الظّنّ لم يحصل؛ فلم يجز القول بالتّخيير. لذا وجب تساقط الدّليلين معاً. فإذا تساقط الدّليلان يصار عند ذلك إلى القياس، أو إلى حكم الأصل.

مثال القول بالتّساقط والرّجوع إلى القياس: إلغاء أئمّة الحنفيّة أحاديث كيفية صلاة الكسوف وقياسها على سائر الصّلوات[1].

ومثال القول بالتّساقط والرّجوع إلى حكم الأصل ردّ الحنفيّة للآثار الواردة في طهر سؤر الحمار ونجاسته؛ وإبقاء الحكم على ما كان عليه قبل ورود هذه الآثار، فيكون سؤره طاهراً[2].

---

(1) وردت كيفيات مختلفة في صلاة الكسوف. انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الكسوف 4، باب خطبة الإمام في الكسوف ج2، ص442، ح19 و1046، باب الجهر بالقراءة في الكسوف ج2، ص454، ح1065 و1066؛ ومسلم: الصّحيح، كتاب الكسوف، الأحاديث 1 ـ 7، باب1 صلاة الكسوف ج2، ص618 ـ 621. وانظر: الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش: الأمّ ج7، ص226 ـ 232.

(2) انظر: ابن عبد الشّكور: مسلّم الثّبوت ج2، ص192؛ الزّيلعي: نصب الرّاية ج1، ص137.

نتيجة الفصل

لا شكّ أنّنا لاحظنا أنّ مسألة التّرجيح بين الأحاديث من أهمّ مشاغل علماء الحديث والأصول معاً. كما يمكن أن نلاحظ أنّ عمليّة نقد الحديث قد توجّهت إلى الإسناد وإلى المتن معاً.

لقد كان توجّه النّقّاد إلى السّند، فرجّحوا بالنّظر في حال الرّاوي من حيث عدالته وضبطه وفقهه. كما رجّحوا بكثرة الرّواة، فقدّموا الحديث المتواتر على المشهور، والمشهور على خبر الواحد. ورجّحوا بعلوّ الإسناد وقربه من النّبيّ ﷺ. ومن هذا الباب أيضاً التّرجيح بالنّظر في كيفيّة التّحمّل وصفة أدائه لما تحمّله.

كما كان توجّههم إلى المتن فرجّحوا الأحاديث المختلفة بتقديم الأفصح على الفصيح. ووضعوا قواعد تعتمد اللّغة العربيّة وأساليب العرب في خطابهم وعاداتهم، وتعتمد مقاصد الشّريعة الإسلاميّة وأهدافها التّشريعيّة العامّة؛ مقارنين هذه المتون بالقرآن الكريم تارة، وبالمتون الحديثيّة الأخرى تارة، وبما ترجّح في القياس واستقرّ عليه الإجماع تارة أخرى.

أمّا إذا لم يتمكّن النّقّاد من التّرجيح بالسّند أو المتن، فإنّ بعضهم قد توقّف عن العمل بالحديثين المختلفين. ومنهم من قال بالتّخيير بينهما. واتّجه البعض الآخر إلى القول بتساقطهما معاً والتجأ إلى ما دون السّنّة مرتبة أو رجع إلى حكم الأصل.

هذه مناهج النّقّاد في التّرجيح. وهي مناهج منطقيّة، تسعى إلى رفع الإشكال عن الحديث النّبويّ، وتهدف إلى التّأليف بين معاني كلام النّبيّ ﷺ، وما استقرّت عليه الشّريعة من أحكام صاغها العقل البشريّ بناء على الوحي الإلٰهيّ قرآناً كان أو سنّة نبويّة ثابتة.





الباب الثّاني

جهود المحدّثين في مختلف الحديث قبل الاستقلال بتدوينه



الفصل الأوّل

الصّحابة ومختلف الحديث في عهد الرّسول ﷺ

المبحث الأوّل: المنهج العامّ للصّحابة في التّعامل مع الرّسول ﷺ وسنّته.

المبحث الثّاني: مراجعة الصّحابة للرّسول ﷺ عندما تختلف الأحاديث مع النّصوص والقواعد.

المبحث الثّالث: مراجعة الصّحابة للرّسول ﷺ عند استشكال الحديث.

المبحث الأوّل

المنهج العامّ للصّحابة في التّعامل مع الرّسول ﷺ وسُنَّته

1 ـ التّلقّي الدّائم عن الرّسول ﷺ:

الصّحابة ﷺ هم الّذين لقوا النّبيّ ﷺ مؤمنين به وماتوا على الإسلام. سواء أطالت مجالستهم له أو قصرت، وسواء غزوا معه عليه الصّلاة والسّلام أو لم يغزوا(1).

لقد أدرك الصّحابة ﷺ طبيعة مهمّة الرّسول ﷺ، المتمثّلة أساساً في بيان ما يصلح به حالهم في الدّنيا والآخرة، بالتّلقّي الدّائم عن الله تعالى، وتبليغ ما تلقّاه إلى النّاس.

لزم من ذلك حرصهم على أن لا يفوتهم شيء من حديث رسول الله ﷺ. حتّى أنّ بعضهم كان يتناوب النّزول على رسول الله ﷺ هو وجار له، حسب اتّفاق بينهما فينزل هو يوماً وينزل جاره يوماً من عوالي المدينة إلى المجلس النّبويّ فيأتيه بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره.

بل كان بعضهم يعدّ الزّاد والرّكب ويسلك الطّرق الوعرة ليلقى الرّسول ﷺ، ويسأله مسترشداً، حتّى يطمئنّ فؤاده إلى الجواب النّبويّ، من صاحب الرّسالة نفسه(2).

ترتّب على موقفهم هذا ألّا يتقدّموا بين يدي الله ورسوله، فلا يسرعوا بأخذ قرار، ولا يقضوا أمراً من شرائع الدّين، إلّا أن يجدوا في ذلك وحياً

(1) انظر: ابن حجر: الإصابة ج1، ص10.

(2) انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العلم 26، باب الرّحلة في المسألة النّازلة ج1، ص167، ح27 و88، باب التّناوب في العلم ج1، ص167، ح89.

ناطقاً؛ توقيراً للرّسول الكريم ﷺ وتبجيلا له، وثقة متناهية به.

بل بلغ بهم اتّباعهم للرّسول ﷺ أن أحجموا عن إجابته لمّا توجّه إليهم بالسّؤال: **«أَتَدْرُونَ أَيَّ بَلَدٍ هَذَا؟»**، كما أحجموا عن إجابته ﷺ عندما سألهم: **«هَلَّا تَدْرُون أَيَّ شَهْرٍ هَذَا؟»**.

لقد سكتوا حتّى ظنّوا أنّ الرّسول ﷺ سيسمّيها بغير أسمائها. أو يقولون: الله ورسوله أعلم، وينتظرون الإجابة منه عليه الصّلاة والسّلام، حتّى لا يقدّموا بين يدي الله ورسوله، امتثالاً للأمر القرآنيّ في سورة الحجرات: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: 1][1].

2 ـ خوف الصّحابة من السّؤال:

لقد كان تجنّب التّقدّم على الوحي باعثاً على الخوف من إلقاء أيّ سؤال على الرّسول ﷺ. خاصّة إذا تعلّق الأمر بحكم شرعيّ، أو بأمر يغيب عن عقولهم وهم يتلون كتاب الله وفيه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: 101]؛ ويسمعون قول نبيّهم عليه الصّلاة والسّلام: **«مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ. فَاقْبَلُوا مِنَ اللهِ عَافِيَتَهُ؛ فَإِنَّ اللهَ لَمْ يَكُنْ يَنْسَى شَيْئاً»**[2].

كما يسمعونه ﷺ يقول: **«إِنَّ اللهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً بِكُمْ غَيْرَ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا»**[3].

---

(1) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب القسامة الحديث 29، باب 9 تغليظ تحريم الدّماء والأعراض والأموال ج3، ص1305 ـ 1306.

(2) الحاكم: المستدرك ج2، ص375 وصحّحه؛ والبزّار (أبو بكر أحمد بن عمرو البصري (ت292هـ/ 904م): زوائد البزّار: ألّفها نور الدّين عليّ بن أبي بكر الهيثميّ (ت807هـ/ 1404م) بعنوان «كشف الأستار عن زوائد البزّار على الكتب السّتّة» تحقيق حبيب الرحمٰن الأعظمي، مؤسسة الرّسالة، 1404هـ/ 1984م الطبعة الثانية ج3، ص32 و58 وقال: إسناده صالح.

(3) الدّارقطني: السّنن ج4، ص184. وهو حديث حسّنه النّووي وابن حجر والسّخاوي وصحّحه الحاكم. انظر: الصّدّيقي (محمّد بن علّان ت1057هـ/ 1647م): دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار إحياء التّراث العربي (د.ط.ت) ج4، ص671 ـ 672.

بل يسمعونه عليه الصّلاة والسّلام يقول: «**دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ. فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلَافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِم**»[1].

لقد سجّل لنا التّاريخ نماذج عديدة حاول فيها الصّحابة ﷺ أن يسألوا الرّسول ﷺ لكنّهم أحجموا عن ذلك.

من هذه النّماذج قول البراء بن عازب ﷺ: «إن كان ليأتي عليّ السّنة أريد أن أسأل رسول الله ﷺ عن الشّيء فأتهيّب؛ وإن كنّا لنتمنّى الأعراب» يقصد بذلك قدومهم ليسألوا فيسمعوهم أجوبة سؤالاتهم، فيستفيدوها.

ومنها قول أنس بن مالك ﷺ: «كنّا نهينا في القرآن أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء، وكان يعجبنا أن يجيء الرّجل العاقل من أهل البادية فيسأله ونحن نسمع»[2].

بل لقد التجأ بعض الصّحابة ﷺ إلى استئجار بعض الأعراب ليسألوا عوضاً عنهم. كأنّهم فهموا أنّ منع السّؤال يخصّهم دون غيرهم، لملازمتهم رسول الله ﷺ ودخولهم في خاصّته.

يؤكّد هذا ما رواه مسلم عن النّواس بن النّعمان ﷺ قال: «أقمت مع رسول الله ﷺ سنة بالمدينة؛ ما يمنعني من الهجرة إلّا المسألة. كان أحدنا إذا هاجر لم يسأل رسول الله ﷺ»[3].

يقصد بذلك أنّه قدم على رسول الله ﷺ في وفد؛ فاستمرّ على تلك الحالة يفيد من العلم النّبويّ، خشية أن يخرج من صفة الوفد إلى استمرار الإقامة فيصير مهاجراً، فيمتنع عليه السّؤال.

---

(1) البخاري: الصّحيح، كتاب الاعتصام 3، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ ج13، ص219 ـ 220.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان الحديث 10، باب 3 السّؤال عن أركان الإيمان ج1، ص41 ـ 42.

(3) مسلم: المصدر نفسه، كتاب البرّ، الحديث 15، باب 5 تفسير البرّ والإثم ج4، ص1980.

3 ـ أثر هذا المنهج في اختلاف الحديث:

نعني باختلاف الحديث هنا الظّاهرة الّتي بدت نواتها في المجتمع الإسلاميّ منذ العهد النّبويّ. ولا نقصد علم مختلف الحديث. هذا التّوضيح نراه ضروريّاً حتّى لا نخلط بين العلم والظّاهرة[1].

وإذا تأمّلنا منهج التّلقّي والاتّباع، ومنهج الخوف من السّؤال، وجدناهما يقودان إلى نتيجة واحدة: هي الاكتفاء بما يسمع، والعمل على تطبيقه، واتّهام الذّات عندما يستشكل علينا الأمر، أو عندما تختلف الأدلّة؛ وبالتّالي إلغاء دور العقل في توجيه الأدلّة واستنباط الأحكام منها، بحجّة منع السّؤال، أو بما يقال من أنّ أوّل من استشكل في هذا الوجود هو إبليس: عندما تعارض أمر ربّه مع ما هو مستقرّ في ذهنه من أفضليّته على آدم. متناسين أنّ الملائكة نفسها استشكلت قبله وجود الإنسان، فراجعت ربّها قائلة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾؟ [البقرة: 30].

إنّ هذه نتيجة في منتهى الخطورة لو التزمها الصّحابة رضوان الله تعالى عنهم دون انتباه لما سينجرّ عنها من تدمير لذواتهم ولدينهم ولمجتمعهم.

إلّا أنّ التّاريخ يشهد أنّ الصّحابة ﷺ كانوا يراجعون الرّسول ﷺ، ويسألونه، كلّ حسب اتّجاهه وميولاته. وكان عليه الصّلاة والسّلام يجيبهم عن أسئلتهم، لما يعرف من حاجتهم إلى الإجابة.

من ذلك سؤالهم عن الذّبح بالقصب، وأسئلتهم عن أحوال يوم القيامة وما قبلها من الملاحم والفتن.

من ذلك أيضاً تلك الأسئلة الّتي دوّنها القرآن الكريم على لسانهم كسؤالهم عن الكلالة، وسؤالهم عن الخمر والميسر، وسؤالهم عمّا أحلّ لهم، وسؤالهم عن الأهلّة وعن اليتامى وعن القتال في الشّهر الحرام وعن الأنفال... إلخ.

---

(1) انظر: العسعس: دراسة نقديّة في علم مشكل الحديث ص52.

ولم يكن ذلك قبل نزول آية النّهي عن السّؤال فقط، بل كان بعدها أيضاً. ممّا يعني أنّ الّذي ذمّ إنّما هو التّكلّف في السّؤال، وكثرة الأسئلة، الّتي تعني عدم إعمال العقل؛ كما تعني البحث عن الحلول الجاهزة، أو التّعنّت في المسألة، والتّطرّف في الرّؤية والتّفكير.

المبحث الثّاني

مراجعة الصّحابة للرّسول
عندما تختلف الأحاديث مع النّصوص والقواعد

1 ـ مراجعته عند اختلاف قوله ﷺ مع القرآن الكريم:

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: 50 ويونس: 15 والأحقاف: 9]. وقال أيضا: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النّساء: 105].

لقد أعلن القرآن الكريم أنّ دور الرّسول محمّد ﷺ إنّما هو منحصر في اتّباع الوحي والحكم حسب إرشاده وتوجيهه. ورسخ في عقل الصّحابة رضي الله عنهم أنّ السّنّة النّبويّة لا يمكن أن تخالف ما ورد في القرآن الكريم.

بناء على هذا، فإنّ أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها لمّا سمعت قول النّبيّ ﷺ: **«مَنْ حُوسِبَ عُذِّبَ»** قالت: **«أوليس يقول الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝﴾** [الانشقاق: 8] فقال النّبيّ ﷺ: **«إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرْضُ. وَلَكِنْ مَنْ نُوقِشَ الحِسَابَ يَهْلَكُ»**[1].

لقد كانت عائشة رضي الله عنها لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلّا راجعت فيه حتّى تعرفه.

وكان قول النّبيّ ﷺ: **«من حوسب عذّب»** مخالفاً في الظّاهر لما نطقت به الآية الكريمة من أنّ الحساب سيكون نوعين: فهناك من يؤتى كتابه بيمينه، فهذا يحاسب حساباً يسيراً ولا يعذّب ولا يهلك. فكيف يصحّ تعميم القول بأنّ

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العلم 35، باب من سمع شيئاً فراجعه حتّى يعرفه ج1، ص176، ح103؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الجنّة 79، باب إثبات الحساب ج4، ص2204.

من حوسب عذّب؟ إلّا أنّ عائشة رضي الله عنها رغم امتثالها لكتاب الله تعالى ولأوامر رسول الله ﷺ، فإنّها لم تسمح لنفسها بأن تقبل ما بدا مخالفاً لكتاب الله.

وحرصاً منها على تفهّم معاني الحديث النّبويّ راجعت زوجها رسول الله ﷺ الّذي لم يضجر من المراجعة في العلم، ولم يزجرها عن مقابلة السّنّة النّبويّة بالقرآن الكريم. بل رفع النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام هذا التّعارض بأنّ لكلّ من الآية والحديث موضعاً غير موضع الآخر.

فالآية تتعلّق بعرض النّاس على الميزان، أمّا الحديث فهو يتعلّق بتحرير الحساب واستيفائه؛ لأنّ ذلك يفضي إلى استحقاق العذاب، ولأنّ حسنات العبد موقوفة على القبول من الله تعالى، فإن لم تقع الرّحمة المقتضية للقبول لا تحصل النّجاة[1].

ولا يذهب إلى الظّنّ أنّ عائشة مثال تفرّد به التّاريخ في مراجعة النّبيّ ﷺ فيما خالف ـ ظاهراً ـ كلام الله تعالى. فقد سمعت حفصة بنت عمر بن الخطّاب رضي الله عنهما رسول الله ﷺ يقول: «**إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ لَا يَدْخُلَ النَّارَ أَحَدٌ شَهِدَ بَدْراً وَالْحُدَيْبِيَةَ**» فقالت: «أليس الله يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: 71] فقال رسول الله ﷺ: ﴿ثُمَّ نُنَجِّى ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾ [مريم: 72][2].

هكذا رفع النّبيّ ﷺ الاختلاف الظّاهريّ بين القرآن والسّنّة، وتنزّهت الأدلّة الشّرعيّة عن التّناقض والتّضادّ.

2 ـ مراجعته ﷺ عندما اختلفت عليهم أقواله مع أفعاله:

أوجب الله تعالى على المسلمين إقامة الصّلاة وأداءها في وقتها بقوله:

---

(1) انظر: الأبّي: إكمال إكمال المعلم ج7، ص236؛ وابن حجر: فتح الباري ج1، ص176.

(2) أحمد: المسند ج6، ص285 ـ 420. قال ابن حجر: إسناده جيّد على شرط مسلم. انظر: فتح الباري ج7، ص237. وورد في صحيح البخاري الحديث بلفظ: «لعلّ الله اطّلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد وجبت لكم الجنّة، أو فقد غفرت لكم». انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المغازي 9، باب فضل من شهد بدراً، ح3983 ج7، ص237.

﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النّساء: 103] وقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۝٧٨﴾ [الإسراء: 78]، وتولّى الرّسول الكريم ﷺ بيان أسماء هذه الصّلوات وعدد ركعاتها وما يقرأ فيها سرّاً وما يقرأ جهراً، وكيفيّة الرّكوع والسّجود والتّشهّد حتّى تتمّ الصّلاة. لقد كانت هذه حجّة عمران بن حصين ﷺ عندما كان جالساً ومعه أصحابه فقال رجل من القوم: لا تحدّثونا إلّا بالقرآن، فقال له: ادنه، فدنا، فقال: أرأيت لو وُكّلت أنت وأصحابك إلى القرآن، أكنت تجد فيه صلاة الظّهر أربعاً، وصلاة العصر أربعاً، والمغرب ثلاثاً، تقرأ في اثنتين...[1].

لقد حفظ الصّحابة ﷺ أنّ صلاة الظّهر أربع ركعات. هذه سنّته عليه الصّلاة والسّلام. وهذا هو الأمر الإلٰهي الّذي يجب أن يمتثلوا له، وأن يقتدوا به فيه لقوله ﷺ: «**صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي**»[2]. فلو تعمّد أحد من المسلمين بأن صلّى الظّهر ثلاثاً أو العصر خمساً أو المغرب سبعاً ما قبل منه ذلك.

لكن فوجئ الصّحابة ﷺ يوماً لمّا حضروا إحدى صلاتي العشيّ ـ الظّهر أو العصر ـ إذ سلّم النّبيّ ﷺ من ركعتين، ثمّ قام إلى خشبة معروضة في المسجد، فاتّكأ عليها كأنّه غضبان، ووضع يده اليمنى على اليسرى، وشبّك بين أصابعه، ووضع خدّه الأيمن على ظهر كفّه اليسرى؛ وخرجت السّرعان من أبواب المسجد، فقالوا: «قصرت الصّلاة؟» وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يكلّماه. فقال ذو اليدين ـ وهو الخرباق السّلمي ـ[3]: «يا رسول الله، أنسيت أم قصرت الصّلاة؟» فقال: «**لَمْ أَنْسَ، وَلَمْ تَقْصُرْ**» ثمّ سأل النّبيّ ﷺ

---

(1) انظر: الخطيب البغدادي: الكفاية ص15.

(2) البخاري: الصّحيح، كتاب الأذان، 18، باب الأذان للمسافرين ج2، ص93، ح631؛ والدّارمي: سنن، كتاب الصّلاة 42، باب من أحقّ بالإمامة ج1، ص286.

(3) انظر: ابن عبد البرّ (أبو عمر يوسف النّمري القرطبي ت463هـ/ 1070م): الاستيعاب في أسماء الأصحاب، مطبوع بهامش الإصابة في تمييز الصّحابة، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان (د.ط.ت) ج1، ص448؛ وابن حجر: الإصابة ج1، ص422 وج1، ص477.

أصحابه: «أَكَمَا قَالَ ذُو الْيَدَيْنِ؟» فقالوا: «نعم ... الحديث»[1].

لقد كان من الصّحابة من توجّه مباشرة إلى باب المسجد وسارع بالخروج إثر السّلام مباشرة: وهم أهل الحاجات غالباً. ومنهم من غلب عليه احترام النّبيّ ﷺ وتعظيمه فهاب أن يكلّمه أو أن يعترض عليه.

لكن كان منهم أيضاً من غلب عليه حرصه على تعلّم العلم، ومعرفة ما يجدّ من أمر الدّين، كما غلب عليه حرصه على صيانة شريعة الله من الخطإ والسّهو؛ فراجع رسول الله ﷺ فيما صدر عنه من فعل. فإذا هو السّهو والنّسيان الّذي لا يسلم منه بشر. ولا يطعن ذلك في نبوّته عليه الصّلاة والسّلام؛ فقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف: 110] وقال عليه الصّلاة والسّلام: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي»[2].

إلّا أنّه لا بدّ من ملاحظة هامّة ونحن نتحدّث عن نسبة النّسيان إلى النّبوّة، ألا وهي أنّ النّبيّ ﷺ كان ينسّى ليبيّن الحكم الشّرعيّ في تلك الحالات الّتي تطرأ على البشر؛ لذلك قال: «لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تَقْصُرْ».

ولا شكّ أنّ الفعل أبلغ من القول وأثبت في الصّدور.

3 ـ مراجعته عليه الصّلاة والسّلام عند اختلاف سنّته مع المسلّمات الدّينيّة:

من المسلّمات الدّينيّة لدى الصّحابة رضي الله تعالى عنهم والمسلمين من

---

(1) البخاري: الصّحيح، كتاب الصّلاة 88، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره ج1، ص469، ح482؛ ومسلم: الصّحيح، كتاب المساجد 97، باب السّهو في الصّلاة والسّجود له ج1، ص403؛ وأحمد: المسند ج2، ص271 ـ 284 ـ 423 ـ 460 وج4، ص77.

(2) البخاري: الصّحيح، كتاب الصّلاة 31، باب التّوجّه نحو القبلة حيث كان ج1، ص422، ح401؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد 89، باب السّهو في الصّلاة والسّجود له ج1، ص403.

بعدهم أنّ الله تعالى سينصر رسوله ويمكّن له في الأرض ويحقّق للمؤمنين العزّة الّتي ينتظرونها؛ تصديقاً لقول الله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55]، وإيماناً بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: 8]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الصّافات: 171 ـ 173].

لكن حصل في آخر سنة ستّ للهجرة ما رآه الصحابة ﷺ مخالفاً لما ضحّوا بالنّفس والنّفيس من أجله، إنه صلح الحديبية وما فيه من شروط مجحفة بهذا الدّين وأهله. ولكنّ الرّسول ﷺ قَبِلَهَا ووافق عليها رغم أنّ الصّحابة كلهم ﷺ كانوا قد بايعوه على الموت وعلى ألّا يفرّوا وهم يواجهون صناديد قريش في عقر دارهم بعد أن بلغهم أنّهم قتلوا عثمان بن عفّان ﷺ.

وكان من بين ما جاء في هذا الصّلح أنّ من أتى المسلمين من قريش لاجئاً ردّوه عليهم، ومن جاء قريشاً ممّن مع محمّد ﷺ لم يردّوه عليه. ولم يقبل الصّحابة هذه الشروط بناء على ما يلي:

ـ أنّ المسلمين على حقّ وأنّ عدوّهم على باطل.

ـ أنّ قتلى المسلمين في الجنّة وقتلى عدوّهم في النّار.

ـ أنّ القوّة والنّصر للمسلمين فلا تكون الغلبة لغيرهم عليهم.

ـ أنّ النّبيّ ﷺ قد أخبرهم أنّهم سيأتون البيت الحرام فيطوفون به.

ـ أنّ النّبيّ ﷺ إذا أخبرهم عن أمر سيحدث فلا بدّ أن يقع(1).

فإن وقع قبول بنود هذا الصّلح تغيّرت هذه الموازين كلّها في نظرهم، وشعر المسلمون بالذّلّة والإحباط والضّعف والعجز، وأحسّوا بتبدّد أمانيهم

(1) ابن هشام (أبو محمد عبد الملك الحميري ت218هـ/ 833م): السيرة النبوية تحقيق مصطفى السّقّا وعبد الحفيظ شلبي وإبراهيم الأبياري، البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية 1375هـ/ 1955م، ص316 ـ 319.

وضياع آمالهم، وشعروا ببداية القضاء على دينهم، إلى درجة أنّ النّبيّ ﷺ أقبل عليهم فقال لهم: «**قُومُوا فَانْحَرُوا ثُمَّ احْلِقُوا**»، وكرّر ذلك ثلاثا فوجم جميعهم وما قام منهم أحد. فدخل على زوجته أمّ سلمة رضي الله عنها وذكر لها ما لقي من النّاس، فأشارت عليه بالرّأي الصّائب: بأن يبدأ هو. ففعل، فلمّا رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتّى كاد بعضهم يقتل الآخر لفرط الغمّ[1].

وقد اتّجه بعض كُتّاب السّيرة النّبويّة إلى أنّ موقف الصّحابة هذا راجع إلى تدبير بشري ضيق بينما يرجع قرار النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام إلى تنفيذ الأمر الإلٰهي وحده[2] وهو رأي صائب إلى حدّ كبير، ولكن مَن تَتَبَّعَ تفصيلات مواقف الصّحابة وتحليل كلام عمر بن الخطّاب لأبي بكر الصديق ولرسول الله ﷺ توصّل إلى أنّ معارضة الصّحابة للرّسول ﷺ إنّما هي مرتكزة على ما رأوه من اختلاف بين القواعد التي استقرّت عندهم من القرآن والسّنّة وما عاشوه من أحداث تفاعل فيها الوحي مع الواقع فأثمر تلك الدّولة الإسلاميّة الناشئة التي سيقضي عليها هذا الصُّلحُ حسب ما جاء في بنوده من شروط.

والحقّ أنّ صلح الحديبية كان مقدّمة بين يدي فتح مكّة؛ لأنّ النّاس أمن بعضهم بعضاً، واختلط المسلمون بالكفّار، وناظروهم، وجهر بالإسلام من كان يخاف على نفسه ودينه، حتّى كان فتح مكّة بعد ذلك فتح مرحمةٍ وسِلم لا فتح ملحمة وقتال. ولكنَّ توهّم مخالفة القواعد والنّظرة البشريّة الضّيّقة يجعلان الإنسان يخطئ الصّواب أحياناً.

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الشّروط 15، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشّروط، ج5 ص256، ح2731 ـ 2732.

(2) انظر: البوطي (محمّد سعيد رمضان): فقه السّيرة، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، طبعة ثامنة، 1400هـ/ 1980م، ص349.

المبحث الثالث

مراجعة الصّحابة للرّسول عند استشكال الحديث

1 ـ استشكال الحديث لتأكّد معارضته للمصلحة وإيقاعهم في الحرج:

لم تأت شرائع الإسلام ترنيمات تتلى للتّبرّك أو للشّعوذة، إنّما جاءت حلولاً لمشاكل تواجهها الجماعة المسلمة وهي تتحسّس طريقها إلى الحضارة والمجد. كما أنّها لا تقصد من أحكامها إيقاع أتباعها في الضيق والحرج، بل تهدف إلى جعلهم أرقى أمّة فكراً وسلوكاً، تصوّراً وتنفيذاً.

لكن حدث يوماً أنّ خزاعة وهم حيّ من الأزد قتلوا رجلاً من بني ليث عام فتح مكّة بقتيل قتلوه فأخبر بذلك النبي ﷺ فركب راحلته فخطب فقال: **«إِنَّ اللهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْقَتْلَ أَوِ الفِيلَ وَسُلِّطَ عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَالْمُؤْمِنُونَ أَلَا وَإِنَّها لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَا تَحِلّ لِأَحَدٍ بَعْدِي، أَلَا وَإِنَّهَا حَلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، أَلَا وَإِنَّهَا سَاعَتِي هذِهِ، حَرَامٌ لا يُخْتَلَى شَوْكُهَا وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا»**[1].

لقد حرّم رسول الله ﷺ ـ من بين ما حرم ـ اختلاء خلاء مكّة وعضد شجرها؛ أي: لا يؤخذ عشبها الرّطب ولا يحصد، ولا يقطع شجرها، وقد خصّ الشوك بالذّكر ليدلّ على أنّ منع قطع غيره من باب أولى.

هنا استشكل العبّاس بن عبد المطّلب كلام الرّسول ﷺ فقد دخل في التّحريم «الإذخر» وهو نبات طيّب الرّيح يحتاجون إليه كلّ يوم، يسقفون به

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب العلم 39، باب كتابة العلم ج1، ص183، ح112؛ ومسلم: الصحيح، كتاب الحجّ: 445، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام ج2، ص986.

البيوت بين الخشب ويسدّون به الخلل بين اللّبنات في القبور. فطلب العباس من رسول الله ﷺ أن يستثني الإذخر فلا يدخل ضمن المحرّمات، فاستجاب الرّسول ﷺ لطلبه وجعل الإذخر مستثنى من تحريم قطع نبات مكّة رفعاً للحرج وتحقيقاً للمصلحة. ويكون جواب الرّسول ﷺ اجتهاداً منه عليه الصّلاة والسّلام؛ لأنّه لم ينتظر نزول الوحي عليه في ذلك عند من جوّز اجتهاد الرّسول ﷺ.

أمّا على القول بمنع جواز الاجتهاد منه عليه الصّلاة والسّلام فيكون الجواب أنّ التّحريم لا يشمل الإذخر للحاجة إليه ولرفع الحرج، ولا يقصده الرّسول عليه الصّلاة والسّلام في حديثه؛ لأنّ الأفعال النّبويّة والإقرارات المتتالية تبيح الانتفاع به، ويكون سؤال العبّاس من باب التّحقيق من عدم نسخ الانتفاع بالإذخر والاستمرار في استغلاله لمصالحهم اليوميّة.

ومن استشكال الصّحابة للحديث بسبب إيقاعهم في الحرج ما راجعوا فيه النبيّ ﷺ عندما قال لهم: **«إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطُّرُقَاتِ»**، فقالوا: ما لنا بدّ من مجالسنا نتحدّث فيها، قال: **«فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّها»**. قالوا: وما حقّ الطّريق؟ قال: **«غَضُّ الْبَصَرِ وَكَفُّ الْأَذى، وَرَدُّ السَّلَامِ وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ»**[1].

لقد نهى النّبيّ ﷺ أوّلاً عن الجلوس في الطّرقات من باب سدّ الذّرائع ومنع الوسائل المؤدّية إلى الحرام. فلمّا استشكلوا منعه ورأى منهم التّحرّج في قبوله، ذكر لهم المقاصد الأصليّة لهذا المنع. فاستنتجنا منه أنّ النّبيّ ﷺ ندب إلى ترك الجلوس مع ما فيه من الأجر لمن عمل بحقّ الطّريق، وذلك أنّ الاحتياط لطلب السّلامة آكد من الطّمع في الزّيادة.

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح: كتاب المظالم: 22، باب أفنية الدّور والجلوس فيها والجلوس على الصّعدات ج5، ص81، ح2465؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب اللّباس 114، باب النّهي عن الجلوس في الطّرقات وإعطاء الطّريق حقّه ج3، ص1675.

2 ـ استشكال الحديث بسبب توهّم جلب المصلحة ودفع الضّرر:

ا ـ توهّم جلب المصلحة:

ثبت عن الرّسول ﷺ أنّه حرّم التّداوي بالمحرّم كقوله: **«إِنَّ اللهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوَوْا وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ»**(1).

والمعالجة بالمحرّمات قبيحة لا يستسيغها عقل المسلم؛ لأنّ الله تعالى لم يحرّم على المسلمين الطّيبات ولم يمنعهم ممّا منعهم عقوبة لهم ولا ليحرمهم خيرها، وإنّما يفعل ذلك صيانة لهم وحمية، فلا يناسب أن يطلب الشّفاء بما يمكن أن يضيف إلى العلّة عللاً وأسقاماً(2).

ومع ذلك سجّل لنا المحدّثون أنّ طارق بن سويد الحضرمي جاء إلى رسول الله ﷺ فسأله عن الخمر يتّخذها دواء، فنهاه النّبيّ ﷺ عنها وقال: **«إِنَّهَا دَاءٌ وَلَيْسَتْ بِالدَّوَاءِ»** فراجعه طارق قائلاً: «إنّنا نستشفي للمريض»، فلم يوافقه النّبيّ ﷺ على ذلك بل كرّر له منع الخمر قائلاً: **«إِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ بِشِفَاءٍ، وَلَكِنَّهُ دَاءٌ»**(3).

لقد كان تحريم الخمر قاطعاً في القرآن وأكّده النّبيّ ﷺ بالنّظر إلى ما تفعله الخمرة في كلّ من يقارفها من قريب أو من بعيد، فلم يعد هناك مجال لاتّخاذها دواء وتوهّم المصلحة في ذلك.

ب ـ توهّم دفع الضّرر:

لمّا أفاء الله تعالى على رسوله ﷺ يوم حنين أعطى المهاجرين والمؤلفة

---

(1) أبو داود: السنن، كتاب الطّب 11، باب في الأدوية المكروهة، ج4 ص7، ح3874. الحديث ضعّفه الألباني في كتابه ضعيف سنن أبي داود ص383 الحديث 833.

(2) انظر: ابن القيم (شمس الدين محمد الدمشقي ت751هـ/ 1350م): زاد المعاد ج4، ص121 ـ 122.

(3) مسلم: الجامع الصّحيح، كتاب الأشربة 12، باب تحريم التّداوي بالخمر ج3، ص1573؛ و أبو داود: السنن، كتاب الطّب 11، باب في الأدوية المكروهة ج4، ص7، ح3873.

قلوبهم ولم يُعط الأنصار شيئاً، فخاف رجال من الأنصار أن يميل الرّسول ﷺ إلى قومه، وينسى العهد الذي أخذوه عليه في بيعة العقبة الثانية قال أبو الهيثم بن التيهان: «يا رسول الله، إنّ بيننا وبين الرّجال حبالاً وإنّا قاطعوها - يعني: اليهود - فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك - يعني: بيعة الرّسول ﷺ على أن يمنعوه ممّا يمنعون منه نساءهم وأبناءهم - ثمّ أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟!» فأجابه الرّسول ﷺ قائلاً: **«بَلِ الدَّمَ الدَّمَ، وَالْهَدْمَ الْهَدْمَ، أَنَا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مِنِّي أُحَارِبُ مَنْ حَارَبْتُمْ، وَأُسَالِمُ مَنْ سَالَمْتُمْ».**

ووجد الأنصار في أنفسهم على نبيّهم لما صنع في قسم الفيء، فكلّموا زعيمهم سعد بن عبادة في ذلك فرفع الأمر إلى الرسول ﷺ، فقال له رسول الله ﷺ: **«فَأَيْنَ أَنْتَ مِنْ ذَلِكَ يَا سَعْدُ؟»** قال: يا رسول الله ما أنا إلّا من قومي، قال: فَاجْمَعْ لِي قَوْمَكَ فِي هٰذِهِ الحَظِيرَةِ.

ثمّ قام النّبيّ ﷺ فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: **«يَا مَعْشَرَ الأَنْصَار، مَا قَالَةٌ بَلَغَتْنِي عَنْكُمْ وَجِدَةٌ وَجَدْتُمُوهَا عَلَيَّ فِي أَنْفُسِكُمْ؟ أَلَمْ آتِكُمْ ضُلَّالاً فَهَدَاكُمُ اللهُ وَعَالَةً فَأَغْنَاكُمْ اللهُ؟ وَأَعْدَاءً فَأَلَّفَ اللهُ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ؟** قالوا: بماذا نجيبك يا رسول الله؟ لله ولرسوله المنّة والفضل، فقال رسول الله ﷺ: **«أَمَا واللهِ لَوْ شِئْتُمْ لَقُلْتُمْ، فلصَدَقْتُم ولصُدِّقْتُم: أَتَيْتَنَا مُكَذَّباً فَصَدَّقْنَاكَ، وَمَخْذُولاً فَنَصَرْنَاكَ، وَطَرِيداً فَآوَيْنَاكَ، وَعَائِلاً فَآسَيْنَاكَ. أَوَجَدْتُمْ يَا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ فِي أَنْفُسِكُمْ فِي لُعَاعَةٍ مِنَ الدُّنْيَا تَأَلَّفْتُ بِهَا قَوْماً لِيُسْلِمُوا، وَوَكَّلْتُكُمْ إِلَى إِسْلَامِكُمْ؟ أَلَا تَرْضَوْنَ يا مَعْشَرَ الأَنْصَارِ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالشَّاةِ وَالْبَعِيرِ وَتَرْجِعُوا بِرَسُولِ اللهِ إِلَى رِحَالِكُمْ؟ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْلَا الْهِجْرَةُ لَكُنْتُ امْرَأً مِنَ الأَنْصَارِ، وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ شِعْباً وَسَلَكَتِ الأَنْصَارُ شِعْباً لَسَلَكْتُ شِعْبَ الأَنْصَارِ، اللَّهُمَّ ارْحَمِ الأَنْصَارَ، وَأَبْنَاءَ الأَنْصَارِ، وَأَبْنَاءَ أَبْنَاءِ الأَنْصَارِ».** فبكى القوم حتّى أخضلوا لحاهم وقالوا: رضينا برسول الله قسماً وحظّاً[1].

---

(1) ابن هشام: السيرة النبوية ج2، ص498؛ وانظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المغازي 56، باب غزوة الطائف ج8، ص35، ح4330؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الزّكاة، ح132، باب إعطاء المؤلّفة قلوبهم على الإسلام ج2، ص733 - 734.

لقد توهّم الأنصار أنّ رسول الله ﷺ سيوقع الضّرر بهم عندما قسم المال بتلك الطّريقة، ولم ينتبهوا إلى الحكمة النّبويّة منها إلّا عندما بيّنها الرّسول عليه الصّلاة والسّلام فطابت أنفسهم وأعلنوا رضاهم بما صنع.

3 ـ استشكال الصّحابة للفظة في الحديث:

مع أنّ النّبيّ ﷺ كان عربيّ اللغة والأسلوب ويخاطب قومه الذين يتكلّمون لسانه، فقد ثبت أنّ بعض أصحابه ﵃ استشكل بعض عباراته فسألوه عنها وطلبوا إيضاحها.

روى المحدّثون أنّ أسماء بنت شكل الأنصاريّة[1] سألت النّبيّ ﷺ عن غسلها من المحيض فقال لها: **«خُذِي فِرْصَةً مِنْ مَسْكٍ فَتَطَهَّرِي بِهَا»**.

لكنّ هذه الصّحابيّة لم تفهم كيف يكون تطهّرها بهذه الفرصة، وهي قطعة من صوف أو قطن أو جلدة عليها صوف. والمَسك بفتح الميم هو الجلد، فسألت الرّسول ﷺ قائلة: «كيف أتطهّر بها؟ فبدا الحياء على وجه النّبيّ ﷺ فأعرض بوجهه قائلاً: **«سُبْحَانَ اللهِ تَطَهَّرِي»** أو قال: **«تَوَضَّئِي»** وفهمت عائشة ﵂ أنّه عليه الصّلاة والسّلام عبّر بلسان الحال عن لسان المقال؛ أي: أنّ قوله توضّئي يعني به المحلّ الذي يستحيا من مواجهة المرأة بالتّصريح به، فاجتذبت عائشة المرأة السّائلة وأخبرتها بما يريده النّبيّ ﷺ فقالت لها: «تتبّعي بها أثر الدّم»[2] ثمّ علّقت عائشة بقولها: «نعم النّساء نساء الأنصار، لم يمنعهنّ الحياء أن يتفقّهن في الدين»[3].

ومن استشكال الصّحابة لمعنى كلامه ﷺ ما دوّنه المحدّثون من قول معاذ بن جبل ﵁: «كنت مع النّبيّ ﷺ في سفر، فأصبحت يوماً قريباً منه،

---

(1) انظر: ابن حجر: الإصابة ج4، ص224؛ وفتح الباري ج1، ص353.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الحيض 13، باب دلك المرأة نفسها إذا تطهّرت من المحيض ج1، ص353، ح314، و14، باب غسل المحيض ج1، ص354، ح315؛ وأحمد: المسند ج6، ص147 ـ 188.

(3) أبو داود: السنن، كتاب الطّهارة 122، باب الاغتسال من المحيض ج1، ص85، ح316. والحديث صحيح.

ونحن نسير، فقلت: يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنّة، ويباعدني من النار، قال: «**لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ عَظِيمٍ، وَإِنَّهُ لَيَسِيرٌ عَلَى مَنْ يَسَّرَهُ اللهُ عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللهَ وَلَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ وَتَصُومُ رَمَضَانَ وَتَحُجُّ الْبَيْتَ**»، ثمّ قال: «**أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الْخَيْرِ؟ الصَّوْمُ جُنَّةٌ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ، وَصَلَاةُ الرَّجُلِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ**»، ثمّ تلا: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ﴾ حتّى بلغ ﴿يَعْمَلُونَ﴾ [السّجدة: 16]، ثمّ قال: «**أَلَا أُخْبِرُكَ بِرَأْسِ الْأَمْرِ وَعَمُودِهِ وذِرْوة سِنَامِهِ؟**» قلت: بلى يا رسول الله، قال: «**رَأْسُ الْأَمْرِ الإِسْلَامُ وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ، وَذِرْوَةُ سِنَامِهِ الْجِهَادُ**»، ثمّ قال: «**أَلَا أُخْبِرُكَ بِمَلَاكِ ذَلِكَ كُلِّهِ؟**» قلت: بلى يا نبيّ الله، فأخذ بلسانه قال: «**كُفَّ عَلَيْكَ هَذَا**»، فقلت: يا نبيّ الله، وإنّا لمؤاخذون بما نتكلّم به، فقال: «**ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يَا مُعَاذُ! وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِم - أَوْ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ - إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ**»[1].

ولعلّ سبب الإشكال ما ذهب إلى ظنّ معاذ رضي الله عنه بأنّ الله تعالى سوف يحاسب عباده على ما يصدر منهم من أعمال، خصوصاً وأنّ سياق كلام النّبيّ ﷺ كان مركّزاً على نواح تطبيقيّة وأعمال يقوم بها المؤمن تعبيراً عن إسلامه لتعاليم ربّه، لذلك فوجئ بأمر النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام بكفّ لسانه ليكتب له الفوز الذي طلبه في أوّل سؤاله، فاستوضح الحقيقة من رسول الله ﷺ فجاءه الرّدّ في أجلى صور الوضوح.

(1) الترمذي: السنن، كتاب الإيمان 8، باب ما جاء في حرمة الصّلاة ج5، ص12 - 11، ح2616 وقال حسن صحيح؛ وابن ماجه: السنن، كتاب الفتن 12، باب كفّ اللسان في الفتنة ج2، ص1314 - 1315، ح3973؛ وأحمد: المسند ج1، ص382 وج5، ص231؛ والحاكم: المستدرك ج2، ص76، 412، 413 وقال: صحيح على شرط الشيخين؛ ووافقه الذهبي في تخليص المستدرك؛ وانظر: الألباني: إرواء الغليل ج2، ص138، ؛ والألباني: صحيح سنن ابن ماجه ج2، ص359، ح3209.

نتيجة الفصل

اتّضح لنا من خلال هذا الفصل أنّ الصّحابة رغم خوفهم من سؤال النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام، ورغم حرصهم على التّلقّي الدّائم لتعاليم الوحي فإنّهم لم يكتفوا بتنفيذ الأوامر والقرارات دون بصيرة. بل ثبت بالأدلّة المتعدّدة أنّهم كانوا يراجعون الرّسول ﷺ كلّما أشكل عليهم حديث فرأوه معارضاً للقرآن الكريم، أو رأوه مختلفاً مع ما صدر عنه عليه الصّلاة والسّلام من أقوال أو أفعال أو تقريرات أو تعارض الحديث مع القواعد التّشريعيّة والاعتقاديّة التي ساروا عليها في حياتهم الدينيّة، أو تعارض مع المصلحة العامّة وأوقعهم في الضّيق والحرج. بل راجعوا النّبيّ ﷺ عندما توهّموا أنّ المصلحة في غير ما أمرهم به كما راجعوه لمجرّد توضيح معنى أشكل عليهم فهمه.

ولا بدّ أن نسجّل هنا أنّ النّبيّ ﷺ قد دوّن بسلوكه أرقى مظاهر التشاور مع أصحابه، كما لا يفوتنا التنويه برحابة الصّدر التي كان يتمتّع بها، رغم أنّه مؤيّد بالوحي، ويعلم من الله ما لا يعلمه غيره من المسلمين.

لقد فتح الرّسول الكريم ﷺ لأصحابه في حياته باب المراجعة في العلم، وأرسى مبدأ رفع الإشكال في الحديث، سواء أكان مصدر الإشكال تعارض الحديث مع حديث آخر أو تعارضه مع دليل آخر فأوهم باطلاً أو اشتمل الكلام النّبويّ على لفظ مشترك، احتاج إلى التعبير والفهم. فكيف سيكون موقفهم من مختلف الحديث ومشكله بعد مماته عليه الصّلاة والسّلام؟



الفصل الثاني

الصحابة
ومختلف الحديث بعد الرسول ﷺ

المبحث الأول: موقف الصحابة من الحديث المختلف مع العلم الثابت لديهم.

المبحث الثاني: استشكال الحديث لتغير الظروف والعلل.

المبحث الثالث: استدراك الصحابة بعضهم على بعض عند استشكال الحديث.



موقف الصحابة
من الحديث المختلف مع العلم الثابت لديهم

1 ـ رجوع الصحابة إلى الحديث بعد الرسول ﷺ:

لقد رسخ في صدور الصحابة وعقولهم أن السُّنَّة تشريع لازم ودائم بمنطوق آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصريحة، فاهتموا بأقوال الرسول ﷺ وأفعاله وتقريراته اهتماماً بالغاً، امتثالاً لنصوص الوحي أولاً، وللحاجة الأكيدة إلى ذلك ثانياً، إذ تساعدهم السُّنة على فهم القرآن الكريم: فهي تفصل مجمله، وتوضح مبهمه، وتخصص عامه، وتقيد مطلقه. فلا فهم للقرآن الكريم دون اعتماد على السنَّة النبوية.

كما أنهم كانوا على علم بأن الرسول ﷺ قد سن تشريعات لا توجد في القرآن الكريم، ولا يعذر من تركها أو لم يلتزم بها. فكانوا حريصين على تبليغ السُّنة النبوية إلى غيرهم عملاً بقول النبي ﷺ: **«نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاها فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ»**[1].

وتفرق الصحابة في الأمصار يعلمون الناس دينهم، متخذين الاحتياطات اللّازمة في الرّواية حتى لا يكذبوا على النبي ﷺ، ولا يدخلوا في قوله: **«مَنْ**

(1) أبو داود: سنن، كتاب العلم 10، باب فضل نشر العلم ج3، ص322، ح3660؛ والترمذي: سنن، كتاب العلم 7، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع ج5، ص34، ح2657 وقال حسن صحيح؛ وابن ماجه: السنن: مقدمة 17، باب من بلغ علماً ج1، ص84، ح187؛ وصححه الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة ص404.

حَدَّثَ عَنِّي حَدِيثاً وَهُوَ يَرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبَيْنِ»[1].

من هذه الاحتياطات:

أ ـ حفظ الحديث:

مع أن الصحابة ﷺ كانوا قوماً عرباً يحفظون من سماع واحد ويعتمدون على حفظهم كغيرهم من العرب في ذلك الزمان، فإنهم كانوا يتواصون بالتذاكر واستحضار الحديث. من ذلك قول أبي سعيد الخدري ﷺ: «تذاكروا الحديث، فإن الحديث يهيج بعضه بعضاً». وقول علي كرم الله وجهه: «تزاوروا وأكثروا ذكر الحديث فإنكم إن لم تفعلوا يندرس». وقول ابن مسعود ﷺ: «تذاكروا الحديث فإن حياته مذاكرته»[2].

ب ـ تمحيص الرواة:

من المؤكد أن الصحابة ﷺ لم يسمع كل واحد منهم كل حديث قاله الرسول ﷺ: إذ كان منهم البدوي والحضري، والتاجر والصانع، والمنقطع للعبادة الذي لا يجد له عملاً (أهل الصفة) فكان يحدث الشاهد منهم الغائب ولا يتهم بعضهم بعضاً. لكن عندما وقعت الفتنة وركب الناس الصعب والذلول أصبح الصحابة حريصين على الأخذ من الحفاظ الضابطين وترك غيرهم. قال ابن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم»[3]. فكان من الممحّصين للرواة: عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن سلام وعبادة بن الصامت وأنس بن مالك وعائشة بنت أبي بكر ﷺ[4].

---

(1) مسلم: صحيح مسلم: مقدّمة ج1، ص9؛ والترمذي: السنن، كتاب العلم 9، باب ما جاء فيمن روى حديثاً وهو يرى أنه كذب ج5، ص36، ح2662؛ وابن ماجه: السنن: مقدمة 5، باب من حدث عن رسول الله ﷺ حديثاً وهو يرى أنه كذب ج1، ص14، ح38؛ وأحمد: المسند ج5، ص14 ـ 20 والحديث **صحيح**.

(2) انظر: الحاكم: معرفة علوم الحديث ص140 ـ 141.

(3) مسلم: صحيح مسلم: مقدمة، باب 5 بيان أن الإسناد من الدين ج1، ص15.

(4) ابن عدي (أبو أحمد عبد الله الجرجاني 365هـ/ 975م): الكامل في ضعفاء الرّجال، دار الفكر، الطبعة الثانية 1405هـ/ 1985م، ج1، ص61 ـ 63؛ والسخاوي: =

ج - إسناد الحديث:

حرص بعض الصحابة على ألا يأخذ حديثاً منقطع الصلة برسول الله ﷺ[1].

فنشأت بذور الإسناد في الحديث من أجل توثيقه، فكان من الحديث ما يتكون إسناده من صحابي عن صحابي عن رسول الله ﷺ، ومنه ما يتكون إسناده من صحابي عن تابعي عن صحابي عن رسول الله ﷺ، وقد يتكون سند الحديث الواحد من أربعة من الصحابة يأخذ بعضهم عن بعض[2].

فإذا تأكد ثبوت الحديث عن رسول الله ﷺ أخذوا به واعتمدوه في تشريعهم.

من ذلك أن جدّة جاءت إلى أبي بكر الصديق ﷺ تسأله ميراثها فقال لها: «ما لك في كتاب الله شيء، وما أعلم لك في سنة نبيّ الله ﷺ شيئاً، فارجعي حتى أسأل الناس. فسأل الناس فقال له المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقال محمد بن مسلمة الأنصاري، فقال مثل ما قال» فأنفذ لها أبو بكر[3].

ومن ذلك أنّ عمر بن الخطاب ﷺ تردّد في كيفية معاملة المجوس هل يعتبرهم من المشركين أم هم أهل كتاب أم لهم حكم خاص بهم فأخبره عبد الرحمٰن بن عوف أنّ النبي ﷺ قال: **«سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»** فأخذ

= الإعلان بالتّوبيخ لمن ذمّ التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ط) 1403هـ/ 1983م، ص163.

(1) عبد المطلب (رفعت فوزي): توثيق السّنّة في القرن الثّاني الهجري، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى 1400هـ/ 1981م، ص36.

(2) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزّكاة 111، باب إباحة الأخذ لمن أعطى من غير مسألة ولا إشراف ج2، ص723؛ وانظر: النووي: شرح مسلم ج4، ص439.

(3) مالك: الموطأ، كتاب الفرائض 4 و6، باب ميراث الجدة ج2، ص513 - 514؛ وأبو داود: السنن، كتاب الفرائض 5، باب في الجدّة ج3، ص121، ح2894؛ والترمذي: السنن، كتاب الفرائض 10، باب ما جاء في ميراث الجدّة ج4، ص419، ح2100.

عمر بالحديث[1].

وقال عمر بن الخطاب يوماً: «أذكر الله امرأ سمع من النبي ﷺ في الجنين شيئاً»، فقام حمل بن مالك بن النّابغة فقال: «كنت بين جاريتين لي (يعني ضرّتين) فضربت إحداهما الأخرى بمسطح (آلة يبسط بها الخبز) فألقت جنيناً ميتاً، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرّة» (أي: عبداً أو أمة) فقال عمر بن الخطاب عند ذلك: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره، إن كدنا لنقضي فيها برأينا»[2].

هكذا اتّضح لنا أنّ الصّحابة ﷺ كانوا يرجعون إلى الحديث النّبوي ويعتمدونه حجّة شرعيّة، ولكن كان التّحديث قليلاً زمن أبي بكر وعمر ﷺ لأسباب موضوعيّة أهمّها:

ـ أنّ خطّتهما كانت تتمثّل في حمل المسلمين على التّثبّت في الحديث، أمّا الإكثار فقد يتسبّب في اندساس بعض الدّخل.

ـ أنّ من خطّتهما ﷺ حمل المسلمين على العناية بالقرآن الكريم، خصوصاً وقد استحرّ القتل يوم اليمامة بقرّاء القرآن[3].

ولكنّ ذلك لم يمنع عمر بن الخطّاب ﷺ من أن يبعث عبد الله بن مسعود إلى العراق لتعليم النّاس دينهم قائلاً: «ولقد آثرتكم بعبد الله على نفسي»[4]، وهذا كلّه يطعن في الرّواية القائلة بأنّ عمر حبس ابن مسعود وأبا الدّرداء وأبا ذرّ من أجل إكثاره التّحديث.

2 ـ عرض الصّحابة الحديث على القرآن الكريم:

ثبت من سيرة الصّحابة ﷺ بعد موت الرّسول ﷺ أنّهم كانوا يعرضون

(1) مالك: الموطأ: زكاة 42، باب جزية أهل الكتاب والمجوس ج1، ص278.

(2) أبو داود: السنن، كتاب الدّيات 21، باب دية الجنين ج4، ص191، ح4572؛ والنسائي: سنن النّسائي، كتاب القسامة 12، باب قتل المرأة بالمرأة ج8، ص21، ح4738؛ وانظر: السيوطي: مفتاح الجنّة 44 ـ 51. وللحديث أصل صحيح.

(3) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ج1، ص59.

(4) انظر: السباعي: السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي: 64 ـ 66؛ وانظر: ابن حزم: الأحكام ج2، ص193.

الحديث الذي يبلغهم على القرآن الكريم، فإن وجدوه مخالفاً له متناقضاً معه لم يقبلوه.

مثال ذلك أنّ عائشة ﵂ سئلت عن متعة النساء، وكانت جائزة بالسنّة النّبويّة، فلمّا أشكل عليها أمرها قالت: «بيني وبينكم كتاب الله»، وقرأت: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ۝﴾ [المؤمنون: 5 ـ 7] ثم قالت: «فمن ابتغى وراء ما زوّجه الله أو ملّكه فقد عدا»[1].

نلاحظ أنّ عائشة ﵂ رفعت الإشكال باعتماد الآيات الكريمة. لقد رأت أنّ نكاح المتعة حرام بناء على القرآن الكريم، ولم تذكر أنّ النّبيّ ﷺ حرّمها. من هنا نستنتج أنّها لم تعلم بنسخ حلّيّتها وتحريمها زمن الفتح.

مثال ذلك أيضاً: حديث نفقة المبتوتة وسكناها. والمبتوتة هي المرأة التي طلّقها زوجها البتّة أي: آخر الثّلاث تطليقات بحيث لا يكون له عليها رجعة. لقد حدّثت فاطمة بنت قيس أنّ زوجها أبا عمرو بن حفص طلّقها البتّة، فخاصمته إلى رسول الله ﷺ فلم يجعل لها نفقة ولا سكنى.

إلّا أنّ عمر بن الخطّاب لم يقبل منها هذا الحديث الّذي بدا مخالفاً لما نطق به القرآن الكريم، فردّ عليه كلامها هذا، ولم يعتبره سنّة من سنن المصطفى ﷺ وقال: «لا ندع كتاب الله وسنّة نبيّنا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلّها حفظت أو نسيت، لها السّكنى والنّفقة، قال الله ﷻ: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ [الطّلاق: 1]»[2].

لم يكن عمر وحده بالّذي ردّ هذا الخبر عن فاطمة، بل ردّته عائشة قائلة: «ألا تتّقين الله» بناء على ما علمته من أنّ الرسول ﷺ لم يحكم لفاطمة

(1) الحاكم: المستدرك ج2، ص393. وانظر: الزركشي: الإجابة ص138 ـ 139.
(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّلاق 46، باب المطلّقة ثلاثاً لا نفقة لها ج2، ص1118 ـ 1119؛ والتّرمذي: سنن، كتاب الطّلاق 5، باب ما جاء في المطلّقة ثلاثاً لا سكنى لها ولا نفقة ج3، ص484، ح1180.

بالنّفقة والسّكنى إلّا لعارض خاصّ، وليس ذلك حكماً عامّاً متعلّقاً بكلّ مطلّقة. وقد صرّحت فاطمة نفسها بالسّبب في رواية من روايات الحديث وهو خوفها أن يقتحم عليها زوجها بعد أن طلّقها وكانت في «مكان وحشيّ»، أو لأنّها بذّت على أهلها بلسانها كما ورد في رواية أخرى للحديث، فأشار عليها النّبيّ ﷺ أن تعتدّ في دار ابن أمّ مكتوم. وليس معنى ما قام به عمر في هذا الحديث أو ما قامت به عائشة في المثال السّابق أنّهما يصحّحان ما روي عن الرّسول ﷺ: **«إِنَّ الْحَدِيثَ سَيَفْشُو عَنِّي فَمَا أَتَاكُمْ يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِّي وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ مِنِّي»** فهذا حديث جزم المحدّثون ببطلانه، وكذا ما روي من عرض الحديث على القرآن فهو باطل لا يصحّ مسنداً عن الرّسول ﷺ[1]، وقد قرّر المحدّثون أنّه لا يلزم من صحّة السّند صحّة المتن كما لا يلزم من ضعف السّند ضعف المتن.

ولئن كان سند هذا الحديث ضعيفاً فإنّ متنه قد لا يكون كذلك إذ كلّ ما فيه أنّ ما روي عن الرّسول ﷺ وكان مناقضاً للقرآن فهو مردود، وهذه قاعدة ذكرها المحدّثون في علامات الحديث الموضوع، وقد طبّقها عمر كما طبّقتها عائشة رضي الله عنهما عندما أشكل عليهما الحديث، فأزالا الإشكال بردّه.

3 ـ عرض الصّحابة الحديث على السّنّة النّبويّة:

يبدو من خلال دراسة حياة الصّحابة رضي الله عنهم أنّهم لم يكونوا يعرضون الحديث الذي أشكل فهمه أو وروده على القرآن فقط، بل كانوا يعرضونه على السّنّة النّبويّة أيضاً، ودليل ذلك ما ذكره الزّركشي في الإجابة عن أبي سلمة بن عبد الرّحمٰن أنّه قال: دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت: يا أمّاه، إنّ جابر بن عبد الله يقول: **«الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ» فقالت: «أخطأ، جابر أعلم منّي برسول الله ﷺ؟ يقول: «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»** أيوجب الرّجم ولا يوجب الغسل»[2].

(1) انظر: السّيوطي: مفتاح الجنّة ص36 ـ 42.

(2) الزركشي: الإجابة 128. وأصل الحديث عند مالك: الموطّأ، كتاب الطّهارة ص72 ـ =

نلاحظ هنا أنّ أبا سلمة لم يذكر أنّ جابر يروي عن الرّسول ﷺ أنه قال: «**المَاءُ مِنَ الْمَاءِ**». لكنّ السّياق العام يؤدّي إلى ذلك خصوصاً وأنّ عائشة مطّلعة على الحكم الّذي كان في صدر الإسلام والّذي لا يوجب الغسل إلّا بالانزال إلّا أنّها مطّلعة كذلك على أنّ هذا الحكم قد نسخه الرّسول ﷺ.

لذلك صرّحت في إنكارها على جابر أنّها أعلم بحال الرّسول عليه الصّلاة والسّلام في هذه المسألة ممّا يجعلنا نجزم بأنّ جابر كان يرفع الحديث إلى النّبيّ ﷺ فردّته عائشة إلى سنّة أخرى لم تبلغه ناسخة لهذه السّنّة.

ولا يذهبّنّ إلى الظّنّ أنّ هذا مثال وحيد لا يصلح لبناء قاعدة عليه مؤدّاها عرض السّنّة على السّنّة، فقد تقدّم منذ قليل أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال: «لا ندع كتاب ربّنا وسنّة نبيّنا لقول امرأة لا ندري لعلّها حفظت أو نسيت».

وأخبرت عائشة رضي الله عنها يوماً بقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «**إِنَّ الشَّهْرَ تِسْعٌ وَعِشْرُونَ يَوْماً**...» فأنكرت ذلك عليه وقالت: «يغفر الله لأبي عبد الرّحمٰن، ما هكذا قال رسول الله ﷺ ولكن قال: «**إِنَّ الشَّهْرَ قَدْ يَكُونُ تِسْعاً وَعِشْرِينَ**»[1].

إنّ عرض الحديث المشكل على القرآن أو على السّنّة ليس بدعة في الدّين ولا هو بجريمة ارتكبها «الزّنادقة» كما ادّعى بعض الكتّاب المتحمّسين، لكنّه عمل علمي يعتمد المقارنة والاستنساخ، أرسى قواعده صحابة رسول الله ﷺ ولا حرج في تَبَنّيهِ وتقعيد القواعد انطلاقاً منه.

= 73؛ والترمذي: السنن، كتاب الطّهارة 80، باب إذا التقى الختانان وجب الغسل ج1، ص180 ـ 183 وقال: حسن صحيح.

(1) انظر: الزركشي: الإجابة 98 ـ 99. وحديث ابن عمر رواه البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم 11، باب إذا رأيتم الهلال فصوموا. الحديث 1907. أمّا حديث عائشة فأخرجه أحمد في المسند ج6، ص51 بإسناد جيّد. وانظر: ابن حجر: فتح الباري ج4، ص104 ـ 105.

المبحث الثاني

استشكال الحديث لتغيّر الظّروف والعلل

1 ـ تطوّر الفقه وظهور الجدل بعد الرّسول ﷺ:

الفقه هو العلم بالأحكام الشّرعيّة العمليّة من أدلّتها التّفصيليّة. أمّا الجدل فهو علم باحث عن الطّرق التي يقتدر بها على النّقض والإبرام، ويسمّى أيضاً بعلم المناظرة في العقائد أو في الأحكام(1).

ويشترك هذان العلمان في أنّ كلّاً منهما كائن حيّ مرتبط بحركيّة المجتمع ونموّه، وطبيعة الحياة نفسها.

لقد عاش الرّسول الكريم ﷺ في دولة المدينة وكان القوم متشابهين في عاداتهم وتقاليدهم سوى بعض الاختلافات اليسيرة من موضع إلى آخر، ولسانهم واحد مهما اختلفت لهجاتهم وتفكيرهم متقارب إلى حدّ بعيد.

لكن جاء نصر الله والفتح، ودخل النّاس في دين الله أفواجاً، وفارق النّبيّ ﷺ الدّنيا وترك أمانة هذا الدّين في يد أصحابه، وانتشر الإسلام شرقاً وغرباً في العراق والشّام ومصر بل وصل إلى بلاد فارس والرّوم والبربر بإفريقيّة.

وكان الدّاخلون في الإسلام من ديانات مختلفة قد حملوا معهم تعاليم دينهم التي شبّوا عليها، وعاداتهم وأعرافهم. إلى جانب ذلك وقعت اختلافات

---

(1) انظر: ابن خلدون (عبد الرحمٰن بن محمد ت808هـ/ 1405م): مقدّمة كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، دار الكتاب اللّبناني ومكتبة المدرسة، بيروت (د.ط.ت) ص362؛ وحاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله الملّا كاتب الجلبي ت1067هـ/ 1656م): كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر (د.ط) 1402هـ/ 1982م، ج1، ص579 ـ 580.

كبيرة بين المسلمين أنفسهم ابتداءً من الثّورة على حكم عثمان ﷺ وقتله وهو يقرأ القرآن إلى ما حصل بين الإمام عليّ وبعض الصّحابة إلى حدّ الاحتكام إلى الحرب (معركة الجمل) وبين عليّ ومعاوية إلى حدّ اندلاع الحرب بينهما (موقعة صفّين) وانتهاءً إلى مقتل عليّ ومصير الحكم إلى معاوية بن أبي سفيان وقيام الدّولة الأمويّة، ثمّ لتقوم الحرب من جديد بينه وبين الإمام الحسين بن علي في العراق ليُقتل مع خيرة أفراد أسرته، ثمّ حرب أخرى بين عبد الله بن الزّبير والحكم الأموي. فكان من الضّروري أن تتشعّب الآراء وأن تتكوّن الأحزاب والجماعات وأن تتحصّن هذه الأحزاب السّياسيّة والفرق الدّينيّة بغطاء ديني حماية لنفسها وهيمنة على غيرها.

من هنا كان لا بدّ من إعادة النّظر في الحصيلة الفقهيّة لدى الصّحابة وإعادة ترتيب المسائل العقائديّة بما يكفل مجادلة الخصوم وإقناعهم بالدّين الحقّ سيراً على الهدي القرآني والنّبويّ في الدّعوة إلى الله. وهذا من شأنه أن يطوّر ظاهرة استشكال الحديث ويضخّم الرّصيد من الأحاديث المختلفة من جهة، كما كان بداية ظهور نواة مدرستين سيكون لهما أثر كبير في حياة التّابعين من جهة أخرى[1] هما مدرسة الحديث ومدرسة الرّأي. فمن الأولى عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت، ومن الثّانية عمر بن الخطّاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود[2].

2 ـ موقف الصّحابة من المؤلّفة قلوبهم:

ثبت عن النّبيّ ﷺ أنّه أعطى المؤلّفة قلوبهم نصيباً من الغنيمة وصل إلى المائة من الإبل كما في صحيح مسلم[3]، ومن هؤلاء عُيينة بن حصن

(1) سيأتي بيان ذلك في الفصل الموالي.

(2) انظر: شلبي (محمد مصطفى): المدخل في الفقه الإسلامي: تعريفه وتاريخه ومذاهبه، المكتبة العلميّة الدار الجامعيّة، 1405هـ/ 1985م، ص120.

(3) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزّكاة 136، باب إعطاء المؤلّفة قلوبهم ج2، ص736 ـ 737.

الفزاري، والأقرع بن حابس الحنظلي، وذلك امتثالاً لقول الله ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ . . .﴾ [التوبة: 60]. وتسلّم أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه مقاليد الحكم فأراد أن يقتدي بالنّبيّ ﷺ في إعطاء المؤلّفة قلوبهم نصيباً من مال المسلمين لمّا جاءه الأقرع وعُيينه قائلين: «يا خليفة رسول الله، إنّ عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة فإن رأيت أن تعطينها؟».

فاستجاب أبو بكر الصدّيق لمطلبهما وكتب لهما كتاباً حملاه إلى عمر ليشهد لهما بذلك، فتفل فيه عمر بن الخطّاب ومحاه، فتذمّرا وقالا مقالة سيّئة، فقال لهما: «إنّ رسول الله ﷺ كان يتألّفكما والإسلام يومئذ قليل، وإنّ الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما»[1].

ولم ينكر أبو بكر على عمر ما صنع ممّا يُنبّهنا إلى أنّ الخليفة أبا بكر قد نبّهه فعل عمر إلى الوقوف على علل الأحكام وضرورة انطباق الوصف على الموصوف ليصدق الحكم عليه. ويرفع الإشكال بين فعل النّبيّ ﷺ وفعل أبي بكر وعمر بأنّ معنى صنيع الشّيخين أنّه لم يعد يوجد «المؤلّفة قلوبهم» الذين تألّفهم رسول الله ﷺ.

وبلغ الأمر إلى صحابة رسول الله ﷺ فلم ينكر أحد على أبي بكر ووزيره عمر، وفهم الجميع أنّ قصد النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام إعزاز المسلمين وتحقيق قوّتهم ومنعتهم. ولمّا حصل لهم ذلك فعلاً وأظهرهم الله تعالى على الأمم أصبح توزيع المال إلى مثل الأقرع وعُيينه تبذيراً لثروات المسلمين وتبديداً لأملاك الدّولة واستنزافاً للخزينة.

3 ـ موقف عمر من تقدير الدّية:

قرّر القرآن الكريم الدّية في القتل الخطأ في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا

---

(1) الجصاص (أبو بكر أحمد بن عليّ ت370هـ/ 980م): أحكام القرآن، نشر عبد الرحمٰن محمد، القاهرة (د.ط) 1347هـ/ 1928م، ج3، ص152.

خَطَـًٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ . . .﴾ [النساء: 92] وتولّى الرّسول ﷺ تحديد مقدارها بمائة من الإبل، وكانت قيمتها على عهد النبيّ ﷺ ثمانمائة دينار ذهباً أو ثمانية آلاف درهم من الفضّة.

ولكنّ تغيّر ظروف المعيشة وتطوّر واقع الصّحابة جعل من اتّباع هذه القيمة نفسها دون ترفيعها أمراً غير مقبول يوقع في الظّلم وغبن الحقّ، وذلك أنّ الإبل قد غلت تبعاً لقاعدة العرض والطّلب، فأصبح تقدير الدّية نقداً بثمانمائة ديناراً في حاجة للمراجعة لأنّ هذا المقدار لم يعد له نفس القيمة فأصبح الحديث مشكلاً من هذه النّاحية.

وليرفع عمر بن الخطّاب الإشكال والاختلاف بين النّصّ والواقع قام في النّاس خطيباً فقال: «ألا إنّ الإبل قد غلت» ففرضها على أهل الذّهب ألف دينار عوضاً عن ثمانمائة وعلى أهل الورق اثني عشر ألفاً عوضاً عن ثمانية آلاف[1].

ولا يذهب إلى الظّنّ أنّ عمر بن الخطّاب قد خالف صريح الحديث فإنّه رضي الله عنه كان يفرّق بين ما جاء الإسلام من أجله ليحقّقه ويثبته من قيم ومقاصد، وبين ما سطّره من أحكام ليحقّق تلك الغاية وذلك المقصد، فالواجب هنا تحقيق المقصد وعدم الوقوف على ظاهر اللّفظ لأنّ الاكتفاء بالظّاهر دون فهم المقاصد من أخطر ما يهدّد الفقه الإسلامي ويُعرّضه إلى الجمود على اللّفظ.

4 ـ موقف علي من تضمين الصّنّاع:

من المعروف أن الرّسول ﷺ أكّد على أصحابه أن يؤدّوا الأمانة إلى من ائتمنهم ولا يخونوا من خانهم امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النّساء: 58] ولكن إذا كان الإنسان أميناً على عين من الأعيان فإنّ النبيّ ﷺ قضى بأنّ من أودع وديعة فلا ضمان عليه قائلاً: «لا

(1) انظر: مالك: الموطّأ، كتاب العقول، الحديث 2، باب 2 العمل في الدّية ج2، ص850.

ضمان على مؤتمن»[1].

بناء على ذلك فإنّ يد المودع يد أمانة فلا يضمن ما أودع إلّا إذا ثبت تعدّيه على ما استودع لديه، ويدخل الصّانع في هذا الحديث لأنّه مؤتمن على ما قدّم له من مادّة خام ليصنعها؛ مثل الخيّاط والنّجّار يقدّم له القماش أو الخشب ليصنع منه ثياباً أو أثاثاً، فإنّه لا يضمن شيئاً ممّا قُدّم له.

وقد استشكل عليّ بن أبي طالب ﷺ هذا الحديث لمّا رأى أنّ الكثير من النّاس قد مالت نفوسهم عن الحقّ وانحرفوا عن سواء السبيل، فاستغلّوا هذا الحديث وحُسن نيّة المسلمين وادّعوا ضياع ما استؤمنوا عليه، فقرّر الخليفة عليّ بن أبي طالب أن يضمّن الصنّاع والصبّاغ قائلاً: «لا يُصلح الناس إلّا ذلك»[2]. وقد رضي المسلمون قضاء عليّ كرّم الله وجهه واتّبع القضاة قضاءه احتياطاً لأموال النّاس واستجابة لتطوّر الدولة ومواجهة لتحدّيات العصر.

5 ـ موقف عليّ من «القدر»:

كان الصّحابة ﷺ يأخذون عقيدتهم من القرآن الكريم وممّا يحدّثهم به النبيّ عليه الصّلاة والسّلام، ولم يتّبعوا متشابه القرآن ولا ما أوهم التّشبيه من كلامه ﷺ.

ولكن مسألة القدر أثارها بعض العرب ودوّن القرآن الكريم مقالتهم كحكاية قولهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَاۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: 148]. وقد

---

(1) ابن ماجه: السّنن، كتاب الصّدقات: 6، باب الوديعة ج2، ص802، ح2401 بلفظ: «من أودع وديعة فلا ضمان عليه»؛ والبيهقي: السّنن الكبرى ج6، ص289؛ وحسّنه الألباني. انظر: الألباني: صحيح ابن ماجه ص1945؛ وإرواء الغليل ج5، ص385 ـ 386؛ وسلسلة الأحاديث الصّحيحة، ح2315.

(2) البيهقي: السّنن الكبرى ج6، ص122.

نهى النبيّ ﷺ أصحابه عن الخوض في القدر وأمرهم بالإمساك عن ذكره مع وجوب الإيمان به وجعله ركناً سادساً ملحقاً بأركان العقيدة الإسلامية.

ولعلّ سبب النّهي يرجع إلى أنّ هذه المسألة من أعوص المسائل[1] وهي مضلّة الأفهام ومزلّة الأقدام من غير نفع وجداء وليس بيد أحد من الدلائل العقلية ما يحسم الخلاف ويحمي الألفة من الانقسام[2]، لكن اختلط المسلمون بغيرهم من أصحاب الدّيانات وفيهم من يثبت القدر وفيهم من ينفيه؛ فبدأ المسلمون يُثيرون هذه المسألة لكن باحتراز شديد؛ لأنّ الإيمان ما زال قويّاً في النّفوس ولا يسمح بالكثير من الجدل في هذه المسألة. لقد زعم الذين اشتركوا في قتل عثمان بن عفّان ﷺ أنّهم لم يقتلوه ولكنّ الله قتله. إلّا أنّ عثمان ردّ بقوله: «كذبت، لو كان الله رمى لما أخطأ».

ولكن لمّا اتّسع نطاق الفتنة بدأت المناقشة في القدر تحتدّ. فهل سيقف الإمام عليّ الّذي تسلّم الحكم بعد عثمان موقف الفارّ من الحديث في القدر امتثالاً لنهي النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام أم سيخوض الجدل في المسألة بناء على حاجة النّاس إليها وضرورة بيانها لهم؟ وهذا هو وجه الإشكال الذي يبدو بين موقف علي وموقف النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام.

لقد اتّجه فكر الإمام علي إلى ضرورة الحديث في القدر لأنّ القدر يمثّل رؤية فكريّة وقاعدة عقائديّة تبنى عليها بقيّة التّصرّفات البشريّة إذ يتحدّد السّلوك الإنساني بناء على قناعات راسخة، فلمّا سُئل الإمام علي ﷺ عن مسيره إلى الشّام أكان بقضاء الله وقدره قال: «والّذي فلق الحبّة وبرأ النّسمة، ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً إلّا بقضاء الله وقدره»، فقال السّائل: «فعند الله أحتسب عناي، ما أرى لي من الأجر شيئاً»، فقال: «مه أيّها الشّيخ: لقد عظم أجركم في مسيركم، وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في

---

(1) انظر: ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد المـلّـة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1978م، ص120.

(2) انظر: أبو زهرة (محمّد): تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية 1400هـ/ 1980م، ص105 ـ 106.

شيء من حالاتكم مكرهين، ولا مضطرّين»، فقال السّائل: «وكيف والقضاء ساقنا»؟

فقال علي ﷺ: «ويحك لعلّك ظننت قضاءً لازماً، وقدراً حتماً. لو كان ذلك كذلك لبطل الثّواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنّهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذّمّ من المحسن، تلك مقالة عبّاد الأوثان، وجنود الشّيطان، وشهود الزّور، أهل العمى عن الصّواب، وهم قدريّة هذه الأمّة ومجوسها، إنّ الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً، وكلّف يسيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع كارهاً ولم يرسل الرّسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السّماوات وما بينهما باطلاً ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: 27]. فقال السّائل: «فما القضاء والقدر اللّذان ما سرنا إلّا بهما»؟ فقال: «هو الأمر من الله والحكم»، ثمّ تلا قوله ﷻ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23][1].

نلاحظ في هذا الحوار تلك الرّغبة الجامحة من السّائل في معرفة حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر وكيفيّة رفع التّناقض بين الجبر والاختيار أي: كيف يكون ما حدث بقضاء وقدر ويكون بفعل الإنسان وإرادته في الوقت نفسه، ولئن حكى ابن أبي الحديد أنّ السّائل نهض مسروراً من عند عليّ وهو يقول شعراً في مدح إمامه، فإنّنا ـ كما علّق الشيخ أبو زهرة ـ يمكن أن نرى بوضوح ذلك التّقارب الكبير بين فكر المعتزلة النّاضج في القدر وبين هذا الكلام المنسوب إلى الإمام عليّ في ذلك الوقت المبكّر من تاريخ ظهور المسألة ممّا يجعلنا نتردّد قليلاً في صحّة هذا الحوار دون أن ننفي طرح مسألة القدر وحوار الصّحابة فيها.

---

(1) انظر: أبو زهرة: تاريخ الجدل ص107 ـ 108.

المبحث الثالث

استدراك الصّحابة بعضهم على بعض عند استشكال الحديث

1 ـ النّقاش المباشر بين الصّحابة ﷺ:

يختلف الصّحابة ﷺ في مواهبهم واستعداداتهم واتّجاهاتهم ومداركهم وإحاطتهم بمجريات الأمور وخاصّة ما يتعلّق بفهم القرآن الكريم واستيعاب سنّة رسول الله ﷺ والوقوف على دقائقها.

وقد قضى الرّسول الكريم عليه الصّلاة والسّلام بأنّ الحاكم إذا حكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر[1]، فلا حرج في اختلافهم ولا إثم في ذلك ما داموا قد تحرّوا الحقّ واجتهدوا للوصول إليه فهم مأجورون على كلّ حال.

وقد يحصل أن يقوم نقاش تلقائي مباشر وغير مباشر بين الصّحابة ﷺ في مسألة تستند إلى حديث نبوي فيتمسّك كلّ طرف بما تأكّد من صحّته في ذلك أو يرجع إلى الحقّ ويأخذ بالحديث الذي تأكّد ثبوته عن النّبيّ ﷺ ويظهر الخطأ في التّمسّك بخلافه.

أ ـ مثال إصرار كلّ صحابيّ على موقفه من الحديث النّبويّ لأنّه يعتقد أنّ الحقّ معه ما ذكره الزّركشي في الإجابة من حوار حادّ دار بين عمر بن الخطّاب وزيد بن خالد الجهني. فقد كان عمر يضرب من يراه يصلّي بعد

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الاعتصام 21، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ج13، ص268 ـ 269؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الأقضية، ح15، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ج3، ص1342.

صلاة العصر لثبوت نهي النّبيّ ﷺ عن ذلك[1]، لكن عائشة وعبد الله بن عمر وغيرهما كانوا يرون النّهي مقصوراً على منع الصّلاة لمن تحرّى طلوع الشّمس وغروبها وقد رأى عمر بن الخطّاب زيد بن خالد الجّهني يصلّي بعد العصر ركعتين فمشى إليه وضربه بالدرة، فقال له زيد: «يا أمير المؤمنين، اضرب فوالله لا أدعهما بعد أن رأيت رسول الله ﷺ يصلّيهما» فقال له عمر: «يا زيد لولا أنّي أخشى أن يتّخذها النّاس سلّماً إلى الصّلاة حتّى اللّيل لم أضرب فيهما»[2].

نلاحظ أنّ عائشة وابن عمر وزيداً قد تمسّكوا بحديث **«لَا تَتَحَرَّوْا بِصَلَاتِكُمْ طُلُوعَ الشَّمْسِ وَلَا غُرُوبَهَا فَتُصَلُّوا عِنْدَ ذَلِكَ»** وحكموا على عمر رضي الله عنه بالوهم في روايته النّهي عن الرّكعتين بعد العصر.

لكن ما رواه عمر لم يتفرّد به بل رواه أيضاً أبو هريرة وأبو سعيد وغيرهما رضي الله عنهم فلا يصحّ الحكم بأنّ عمر قد وهم في روايته للحديث المخالف للأوّل.

يبدو من تشدّد عمر أنّه تمسّك بالنّهي لأنّ النّهي جاء معلّلاً بالتّشبيه بالكفّار وعبّاد الشّمس فكان الحديث يهدف إلى صيانة العقيدة وحفظ كيان الفرد المسلم، وهذا يؤكّد أنّ من قواعد عمر بن الخطّاب التّشريعيّة اعتماد سدّ الذّرائع، فلم يقتنع بالأحاديث الّتي رواها غيره في ذلك وعمل على دفع المفسدة وقدّمها على جلب المصلحة.

ومثاله أيضاً ما ذكره علقمة بن قيس من أنّه كان عند عائشة ومعهم أبو هريرة رضي الله عنه، فقالت يا أبا هريرة أنت الّذي تحدّث عن رسول الله ﷺ أنّ امرأة عذّبت بالنّار من جرى هرّة لا هي أطعمتها ولا سقتها ولا هي تركتها تأكل من

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، ح289، باب الأوقات الّتي نهى عن الصّلاة فيها ج1، ص567.

(2) الزّركشي: الإجابة ص74 ـ 75؛ وانظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، ح295، باب لا تتحرّوا بصلاتكم طلوع الشّمس ولا غروبها ج1، ص571؛ والأبي: إكمال إكمال المعلم ج2، ص435 ـ 440.

خشاش الأرض شيئاً حتّى ماتت؟ فقال أبو هريرة ﷺ: سمعته من رسول الله ﷺ، فقالت عائشة: المؤمن أكرم عند الله من أن يعذّبه من جرى هرّة. إنّ المرأة كانت كافرة يا أبا هريرة، إذا حدّثت عن رسول الله ﷺ، فانظر كيف تحدّث[1].

لقد استشكلت عائشة ﷺ هذا الحديث، بل اتّهمت راويه بأنّه لم ينظر كيف يحدّث عن رسول الله ﷺ، فكأنّه أحال المعنى ولم يتلاءم مع رؤيتها إلى الطّبيعة والعالم فردّت الحديث بشكله الّذي رُوي عليه، وأوّلته بكون المرأة كافرة مثلما ردّت من قبل على عمر بأنّ صاحب القبر كان كافراً. وتمسّك كلّ بموقفه.

مثال رجوع الصّحابي إلى حديث صحابي آخر لاطمئنانه إليه واتّهام نفسه بالتّقصير أو الخطأ ما أخرجه مسلم عن أبي بكر بن عبد الرّحمٰن قال: «سمعت أبا هريرة يقصّ ويقول في قصصه: من أدركه الفجر جنباً فلا يَصُمْ.

قال: فذكرت ذلك لعبد الرّحمٰن بن الحارث فذكره لأبيه فأنكر ذلك، فانطلق عبد الرّحمٰن وانطلقت معه حتّى دخلنا على عائشة وأمّ سلمة ﷺ، فسألها عبد الرّحمٰن عن ذلك فقال: فكلّمناها، قالت: «كان النّبيّ ﷺ يصبح جنباً من غير طهر ثمّ يصوم.

قال: فانطلقنا حتّى دخلنا على مروان فذكر ذلك لعبد الرّحمٰن فقال مروان: عزمت عليك إلّا ما ذهبت إلى أبي هريرة فرددت عليه ما يقول، قال: فجئنا أبا هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كلّه، فذكر له عبد الرّحمٰن فقال أبو هريرة: أهما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم، ثمّ ردّ أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عبّاس، فقال: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النّبيّ ﷺ، ورجع أبو هريرة ﷺ عمّا كان يقول في ذلك»[2].

---

(1) الزّركشي: الإجابة ص106 ـ 107.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام، ح75، باب صحّة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ج2، ص779 ـ 780؛ وانظر: الأبّي: إكمال الإكمال ج3، ص239.

وإنّما كان رجوع أبي هريرة ﷺ لأنه تأكّد أنّ الحقّ مع عائشة وأمّ سلمة ﷺ فهما زوجتا النّبيّ ﷺ وهما أعلم بأحواله عليه الصّلاة والسّلام، فلمّا أكدا جميعاً أنّ السّنّة تقتضي صحّة الصّيام من غير طهر رجع عن قوله الّذي اعتمده بناء على نسخ بين السّنن: إذ كان الجماع في أوّل الإسلام محرّماً على الصّائم في اللّيل بعد النّوم كالطّعام والشّراب، فلمّا أباح الله الجماع إلى طلوع الفجر جاز للجنب إذا أصبح قبل أن يغتسل أن يصوم ذلك اليوم لارتفاع الحظر، فكان أبو هريرة يفتي بما سمعه من الفضل على الأمر الأوّل ولم يعلم النّسخ، فلمّا سمع من عائشة وأمّ سلمة صار إليه، ولا شكّ أنّ الرّجوع إلى الحقّ أولى من التّمادي في الباطل. وهذا من أمانة أبي هريرة ﷺ وليس كما اتّهمه النَّظّامُ وغيره بالكذب[1].

مثال ذلك أيضاً ما ذكره المؤرّخون عن العبّاس بن عبد المطّلب عمّ النّبيّ ﷺ أنّه كان له بيت في قبلة المسجد، فضاق المسجد على النّاس فطلب إليه عمر بيته قائلاً: «اختر منّي إحدى ثلاث: إمّا أن تبيعه بما شئت من بيت مال المسلمين، وإمّا أن أخططك حيث شئت من المدينة وأبنيه لك من بيت مال المسلمين، وإمّا أن تصدّق به على المسلمين فتوسع بها في مسجدهم.

فقال: لا، ولا واحدة منها. فقال عمر بيني وبينك من شئت فقال: أُبيّ بن كعب، فانطلقا إلى أُبيّ فقال: إن شئتما حدّثتكما بحديث سمعته من النّبيّ ﷺ فقالا حدّثنا.

فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ الله أوحى إلى داود أنِ ابنِ لي بيتا أُذكر فيه فخطّ له هذه الخطّة خطّة بيت المقدس، فإذا تَرْبِيعُهَا بيت رجل من بني اسرائيل فسأله داود أن يبيعه إيّاه فأبى، فحدّث داود نفسه أن يأخذه منه، فأوحى الله إليه أن يا داود أمرتك أن تبني لي بيتاً أُذكر فيه، فأردت أن

---

(1) انظر: الخطيب (محمد عجّاج): أبو هريرة راوية الإسلام، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب (د.ط) 1987م، ص284 ـ 296.

تدخل في بيتي الغضب، وليس من شأني الغضب، وإنّ عقوبتك أن لا تبنيه، قال: يا رب فمن ولدي، قال: من ولدك.

فأخذ عمر بمجامع ثياب أُبيّ بن كعب وقال: جئتك بشيء فجئت بما هو أشدّ منه، لتخرجنّ من هنا، فجاء يقوده حتّى أدخله المسجد فأوقفه على حلقة من أصحاب رسول الله ﷺ فيهم أبو ذرّ، فقال: إنّي نشدت الله رجلاً سمع رسول الله ﷺ يذكر حديث بيت المقدس حين أمر الله داود أن يبنيه إلّا ذكره، فقال أبو ذرّ: أنا سمعته من رسول الله ﷺ، وقال آخر أنا سمعته، يعني من رسول الله ﷺ.

فأرسل عمر أُبيّاً، فقال أُبيّ: يا عمر، أتتّهمني على حديث رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: يا أبا المنذر، لا والله ما اتّهمتك عليه ولكنّي كرهت أن يكون الحديث عن رسول الله ﷺ ظاهراً (أي: على القرآن).

وقال عمر للعبّاس: اذهب، فلا أعرض لك في دارك، فقال العبّاس: أمّا إذا فعلت هذا، فإنّي قد تصدّقت بها على المسلمين أوسع بها عليهم في مسجدهم، فأمّا وأنت تخاصمني فلا»[1].

لقد أذعن عمر للحديث ورجع إليه مع أنّه يرى أنّ المصلحة متحتّمة وأنّه قد سمع النّبيّ ﷺ مراراً يدعو أصحابه لأن يبنوا لله بيتاً ويتصدّقوا بذلك حسبة لوجهه تعالى.

ومن المهم في هذا المجال أن نسجّل تبرئة عمر لذمّة أُبيّ من الكذب لأنّ التّثبّت لا يعني بالضّرورة الاتّهام، وإنّما كان هنا لمعارضة الحديث لما استقرّ عند عمر من سنّة رسول الله ﷺ في ذلك.

2 ـ النّقاش غير المباشر بين الصّحابة ﷺ:

كان الصّحابة ﷺ بعد وفاة الرّسول ﷺ حريصين على حفظ الأحاديث

(1) ابن سعد (محمد الزّهري كاتب الواقدي ت230هـ/ 844م): الطّبقات الكبرى، دار صادر، بيروت (د.ط.ت) ج3، ص203 وج4، ص13 ـ 14.

وجمعها في صدورهم. من ذلك ما روي عن عبد الله بن عبّاس ﵄ أنّه قال: لمّا قبض رسول الله ﷺ قلت لرجل من الأنصار: هلمّ فلنسأل أصحاب رسول الله ﷺ فإنّهم اليوم كثير، قال الأنصاري: واعجباً لك يا ابن العبّاس أترى النّاس يفتقرون إليك وفي النّاس من أصحاب رسول الله من فيهم؟ قال: فترك ذاك. وأقبلت أنا أسأل أصحاب رسول الله ﷺ عن الحديث، فإنّه كان يبلغني الحديث عن الرّجل فآتي بابه وهو قائل (من القيلولة) فأتوسّد ردائي على بابه تسفي الرّيح عليّ من التّراب فيخرج فيقول: يا ابن عمّ رسول الله ما جاء بك؟ ألا أرسلت إليّ فآتيك؟ فأقول: أنا أحقّ أن آتيك، فأسأله عن الحديث[1].

وشعر الصّحابة بثقل مسؤوليّة العلم فعقدوا المجالس للتّدريس والمذاكرة، وكان طلّاب العلم يسألونهم ويستفتونهم فكان كلّ صحابيّ يجيب حسب علمه وفهمه.

وقد يحدث أن تتنوّع إجاباتهم ﵃ فيعتمد كلّ واحد منهم حديثاً غير الّذي اعتمده الآخر وقد تكون الإجابات متعارضة تبعاً لاختلاف النّصّ التّأسيسي الّذي بُنيت عليه. وهنا قد يتدخّل بعض طلبة العلم ليرفعوا ذلك الخلاف فيحصل نقاش غير مباشر بين الصّحابة الرّواة.

ومن أمثلة هذا النّقاش غير المباشر بين الصّحابة ﵃ ما أخرجه الحاكم عن عروة بن الزّبير ﵁ أنّ عائشة ﵂ قد بلغها أنّ أبا هريرة ﵁ يقول: إنّ رسول الله ﷺ قال: **«لأن أقنع بسوط في سبيل الله أحبّ إليّ من أن أعتق ولد الزّنى»** وأنّ رسول الله ﷺ قال: **«ولد الزّنى شرّ الثّلاثة»** و**«أنّ الميّت يعذّب ببكاء الحيّ»**.

فقالت عائشة ﵂: «رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً، فأساء إجابة، أمّا قوله: «لأن أقنع بسوط في سبيل الله أحبّ إليّ من أن أعتق ولد الزّنى» فإنّها

---

(1) أخرجه الدّارمي: السّنن: مقدّمة 47، باب الرّحلة في طلب الحديث واحتمال العناء فيه، ج1، ص141 الحديث 9، ورجاله رجال الصّحيحين.

لمّا نزلت ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ۝١١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ۝١٢ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝١٣﴾ [البلد: 11 ـ 13] قيل: يا رسول الله ما عندنا ما نعتق، إلّا أنّ أحدنا له الجارية السّوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهنّ فزنين فجئن بأولاد فأعتقناهنّ، فقال رسول الله ﷺ: «**لأن أقنع بسوط في سبيل الله أحبّ إليّ من أن آمر بالزّنى ثمّ أعتق الولد**».

وأمّا قوله: «**ولد الزّنى شرّ الثّلاثة**» فلم يكن الحديث على هذا، إنّما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله ﷺ فقال: «**من يعذرني من فلان؟**» قيل: «يا رسول الله إنّه مع ما به ولد زنى» فقال ﷺ: «**هو شرّ الثّلاثة**» والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [الأنعام: 164، والإسراء: 15، وفاطر: 18، والزمر: 7].

وأمّا قوله: «**أنّ الميّت يعذّب ببكاء الحيّ**» فلم يكن الحديث على هذا، ولكن رسول الله ﷺ مرّ بدار رجل من اليهود قد مات وأهله يبكون عليه فقال: «**إنّهم ليبكون عليه وإنّه ليعذّب**» والله يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البقرة: 286][1].

مثال هذا النّقاش الفقهي أيضاً ما أخرجه البخاري ومسلم[2] أنّ عروة سأل عبد الله بن عمر قائلاً: «يا أبا عبد الرّحمٰن كم اعتمر رسول الله ﷺ؟» قال: «أربع عمر إحداهنّ في رجب» قال: فكرهنا أن نكذّبه ونردّ عليه، وسمعنا استنان عائشة في الحجرة، فقال عروة: «ألا تسمعين يا أمّ المؤمنين إلى ما يقول أبو عبد الرّحمٰن؟» قالت: «وما يقول؟» قال: يقول: «اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر إحداهنّ في رجب» فقالت: «يرحم الله أبا عبد الرّحمٰن، ما اعتمر رسول الله ﷺ إلّا وهو معه، وما اعتمر في رجب قطّ».

---

(1) الحاكم: المستدرك ج2، ص215 وقال: هذا الحديث صحيح على شرط مسلم.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العمرة 3، باب كم اعتمر النّبيّ ﷺ ج3، ص478 ـ 479، ح5177؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحجّ، ح219 و220، باب بيان عدد عمر النّبيّ ﷺ وزمانهن ج2، ص916 ـ 920.

وقد بلغ مسامع عبد الله بن عمر ﷺ إنكار عائشة ﷺ لما رواه فلم يردّ بشيء ولكن سكت، وسكوت ابن عمر لا يخلو من حالين:

- إمّا أن يكون قد شكّ فسكت.

- أو أن يكون قد ذكر بعد النسيان فرجع بسكوته إلى قولها.

وارتفع الإشكال برواية عائشة ﷺ للحديث مضبوطاً هذا الضّبط الجيّد الّذي أكّده أنس بن مالك ﷺ بقوله: «اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر كلّها في ذي القعدة».

وأمّا البراء بن عازب ﷺ فقد ذكر أنّ النّبيّ ﷺ اعتمر مرّتين فقط، والجمع بين هذين الحديثين في عدد عمر النّبيّ ﷺ أنّ البراء لم يعدّ العمرة الّتي قرنها بحجّته ولم يعدّ العمرة الّتي صدّ عنها أو عمرة الجعرّانة لخفائها عليه كما خفيت على غيره[1].

---

(1) انظر: ابن حجر: فتح الباري ج3، ص477. حديث البراء صحيح أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب العمرة 3، باب كم اعتمر النبي ﷺ، الحديث 1781، ج3، ص479.

نتيجة الفصل

حرص الصّحابة ﷺ على التّثبّت في الحديث قبل اعتماده مصدراً تشريعيّاً وإذا استشكلوا حديثاً من الأحاديث عرضوه على كتاب الله تعالى وعلى سنّة رسول الله ﷺ ولم يأخذوا إلّا ما اطمأنّوا إلى صحّته وتأكّدوا من ثبوته وسلامته من موانع قبوله.

وبحكم تطوّر الفقه وظهور الجدل بين المسلمين بدأ الصّحابة أنفسهم يعملون الرّأي في الأحاديث المختلفة والّتي بدأ عددها في الازدياد بحكم هذا التّطوّر.

ووقع اتّفاق من الصّحابة على فهم معيّن للأحاديث يخالف ما تبادر إلى الذّهن ولكنّه يتماشى مع مقاصد الشّريعة الإسلاميّة وأهدافها العامّة مثل ما حدث في عهد أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ ﷺ.

ولكن حصل أيضاً الخلاف بينهم بسبب مختلف الحديث ومشكله وسجّل المحدّثون جدالهم في ذلك سواء ما دار بينهم من نقاش مباشر أو غير مباشر، ويمكن الخروج في هذا الفصل بالنّتائج التّالية:

- اتّفاق الصّحابة ﷺ على وجوب طاعة الرّسول ﷺ ولو بعد موته واعتماد سنّته قولاً وفعلاً وتقريراً.
- تشدّدهم على من يروي لهم الأحاديث الّتي لم يسمعوها من رسول الله ﷺ.
- عرضهم للحديث على القرآن والسّنّة.
- أخذ الصّحابة بالحديث النّبوي لم يمنعهم من استعمال الرّأي وبالتّالي نُسجّل:

- ظهور مصدر جديد للفقه الإسلامي هو استعمال الرّأي لكن مع التّورّع في الفتيا وإحالة بعضهم على بعض.
- استشكال الحديث قد ظهر بشكل بارز ولم يعد مقتصراً على المراجعة المحتشمة لرفع الإشكال.
- قد يستشكل الصّحابة الحديث بسبب اختلافه مع القرآن أو السّنّة أو المصلحة ويقدّمون في ذلك مقاصد الشّريعة دون الوقوف على ظاهر اللّفظ الوارد في القرآن والسّنّة.
- المناقشات مهما بلغت حدّتها بين الصّحابة ﷺ تدلّ على أنّهم لم يتّهموا بعضهم بالكذب ولم ترد هذه اللّفظة إلّا بمعنى الخطأ والغلط لا بمعنى التّزوير.
- مختلف الحديث ومشكله أمر لا يتمّ الحسم فيه بل سجّل التّاريخ مواقف تمسّك فيها كلّ صحابي بما رواه وتبعه في ذلك تابعون.



الفصل الثالث

التابعون وجهودهم في مختلف الحديث

المبحث الأوّل: الأحزاب السياسية وأثرها في مختلف الحديث.

المبحث الثّاني: الحركة العلميّة وأثرها في مختلف الحديث.

المبحث الثّالث: التطوّر النّوعي لاختلاف الحديث في عصر التّابعين.



المبحث الأوّل

الأحزاب السّياسيّة وأثرها في مختلف الحديث

1 ـ الأحزاب السّياسيّة ونشأتها:

الحزب السياسيّ تنظيم بين مجموعة من الأفراد تربطهم بصفة مستمرّة وبغير هدف الكسب مبادئ وآراء وأهداف سياسيّة يجتمعون حولها ويَنشطون في نطاقها[1].

وقد درج الباحثون والدّارسون على تسمية هذه الأحزاب السّياسيّة باسم «الفرق الإسلامية» وهي تسمية صائبة لأنّ كلّ حزب من هذه الأحزاب قد استند إلى نصوص دينيّة في تنظيمه ودغم صفوفه وفرْض نفسه على النّاس وتخويفِهم من الإعراض عنه وعدمِ الدّخول فيه وفي تحقير الأحزاب الأخرى ومحاربتها إذا لزم الأمر.

لكن تسميتهم بالأحزاب أولى لأنّ مواصفات «الحزب» تنطبق عليها جميعاً، إذ كلّ فرقة منها تُشكّل تنظيماً سياسيّاً تربط بين أفرادها آراء وأهداف سياسيّة يجتمعون حولها ويَنْشَطُون في نطاقها لِتأطير «العامّة» حسب رُؤاها وتصوّراتها وبرامجها وإن كانت بدائيّة في وسائلها بمقاييسنا المعاصرة لنشاط الأحزاب السّياسيّة.

ويرجع ظهور هذه الأحزاب إلى اختلاف المسلمين في عهد عثمان بن عفّان ﵁ ثالث الخلفاء الرّاشدين لاستعانته بالأمويّين دون بني هاشم فثارت

(1) أطلق الدكتور عبد الحليم محمود هذه العبارة على الفرق الإسلامية. وهو مُحِقٌّ في ذلك لا محالة، لِمَا سَيأتي.

العصبيّة القديمة التي سكنت في عهد الرّسول ﷺ وخمدت بحزم أبي بكر ثمّ عذل عمر رضي الله عنهما.

وقد شهد التّاريخ لعثمان رضي الله عنه أنّه لم يَنصب حرباً، ولم يجيّش عسكراً لحرب البُغاة عليه، ولم يَسْعَ إلى فتنة، ولم يدعُ النّاس إلى بيعته، ولم يحاربه مَن هو من أضرابه[1] فإنّ خيار المسلمين لم يُدخل واحد منهم في دم عثمان بل قامت عليه جماعات من طوائف مختلفة:

- منهم الذين ينزعون إلى عصبيّة على الصّحابة من قريش ولم تكن لهم في الإسلام سابقة.

- ومنهم موتورون من حدود شرعيّة أُقيمت على بعض ذويهم.

- ومنهم من استغلّ أتباع عبد الله بن سبأ وسذاجة عقولهم فدفعوهم إلى الفتنة.

- ومنهم مَن عزّره عثمان رضي الله عنه لمخالفته آداب الإسلام فأغضبهم ذلك ولو عزّرهم عمر لرضوا به طائعين.

- ومنهم المتعجّلون بالرّئاسة المسارعون إلى المناصب قبل التّأهُّل لها.

لكن عثمان كان كثير الرّحمة عظيم الطّيبة إلى درجة أنّه سلب عن نفسه الفعل كما سلبه من الصّحابة الذين أرادوا الدّفاع عنه ولو استنصرهم لنصروه.

لقد انتشرت الأحزاب السّرّيّة في البصرة والكوفة والشّام ومصر تُعارض سياسة عثمان ويدعو بعضها إلى إمامة عليّ بن أبي طالب. ولمّا حدثت وقعة صفّين بين عليّ ومعاوية ظهر حزب جديد مُعارض يُمثّل الخوارج، أغلبهم من قبيلة تميم العربيّة اعتبروا التّحكيم خطأً وسرعان ما كوّنوا لأنفسهم مبادئ وتعاليم.

---

(1) انظر: ابن العربي: (أبو بكر محمد الإشبيلي ت543هـ/ 1148م): العواصم من القواصم تحقيق محبّ الدين الخطيب (1389هـ/ 1969م) خرّج أحاديثه محمود مهدي الإستانبولي، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1407هـ/ 1987م، ص72 ـ 73.

هكذا ومنذ عهد مبكّر أصبح المسلمون ثلاثة أحزاب كبرى هي حزب الأمويّين والشّيعة والخوارج.

فأمّا الأمويّون فيُمثّلون الحزب الحاكم الذي صيّر الخلافة مُلكاً عضوضاً فحاول فرض نفسه على العرب الذين لم يتعوّدوا الخضوع للسّلطان لولا ذلك الوازع الدّيني الذي غرسه الإسلام في نفوسهم. ولم يحاول الأمويّون استمالة قلوب أبناء الأنصار. بل أعادوا العداوة القديمة باستباحتهم مدينة رسول الله ﷺ في موقعة الحرة.

كما لم يدعموا صلتهم ببني هاشم بل ساموهم سوء العذاب ولعنوهم فوق المنابر؛ وأوقعوا بالموالي ظلماً شديداً وحرموهم حقوقهم حتّى كان التّململ والتّبرّم من كلّ ما هو أموي أمراً عادياً لدى الشعب وبقيّة الأحزاب[1].

وأمّا الشّيعة فتعني في حدّ ذاتها الأتباع والأصحاب. يقال: شيعة الرّجل أي: أتباعه، وأصبحت هذه الكلمة مصطلحاً يعني أتباع الإمام عليّ ومُقدّميه في الإمامة على غيره.

وقد كان منهم الغالي والمقتصد، فمنهم من خطّأ أبا بكر وعمر وعثمان ومن شايَعهم لأنّهم رضوا أن يكونوا خلفاء مع علمهم بأفضلية عليّ عليهم. ومنهم من كفّرهم لأنّهم جحدوا وصيّة الرّسول ﷺ لعليّ بالخلافة ومنعوا هذا الأمر أهله، بل من الشّيعة من ألّـهَ عليّاً وجعل الرّعد صوته والبرق تبسّمه[2].

وأمّا الخوارج فهم الذين خرجوا عن صفوف الإمام عليّ لقبوله التّحكيم مع معاوية. فنفروا من أن يُحكَّم أحد في كتاب الله ورأوا أنّ التّحكيم خطأ لأنّ حكم الله واضح، ولأنّ التّحكيم يتضمّن شكّ كلّ فريق من المحاربين في أحقّية وصحّة موقفه. فقالوا: «لا حكم إلّا لله» وخرجوا إلى «حروراء» قرب الكوفة فسُمّوا حرورية.

---

(1) انظر: حَرَكَات (إبراهيم): السّياسة والمجتمع في العصر الأمويّ، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الأولى: 1410هـ/ 1990م، ص17.

(2) الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت548هـ/ 1153م): الملل والنّحل، تحقيق محمد سيّد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت (د.ط.ت) ج1، ص204.

وقد كانت صبغتهم سياسيّة مَحْضة أوّل الأمر، لكنّهم مزجوا تعاليم السياسة بأبحاث لاهوتيّة في عهد عبد الملك بن مروان. فكانوا شوكة في جنب الدّولة الأمويّة يُهدّدونها ويُحاربونها في شجاعة نادرة[1].

2 ـ أثر هذه الأحزاب في مختلف الحديث:

لقد كانت آثار هذه الأحزاب المتناحرة شديدة الخطورة على الإسلام والمسلمين حيث ساهمت بشكل كبير في تمزيق وحدتهم وتشتيت شملهم وسفك دماء بعضهم وهتك أعراض بعضهم بعضاً.

لعلّ ذلك راجع إلى قيام هذه الأحزاب على عصبيّة بعضها دينيّ وبعضها قبليّ فكانت النّتيجة ثوَران الفتن في المشرق والمغرب من بلاد المسلمين: الحسين بن علي في العراق، عبد الله بن الزّبير في مكّة، عبد الملك بن مروان والضّحّاك بمرج راهط، المختار وابن زياد، مصعب بن الزبير والمختار، عبد الملك ومصعب، الحجّاج وابن الزّبير، الحجّاج ومحمد بن الأشعث، ابن المهلّب في خراسان، زيد بن علي بالكوفة، أبو مسلم بخراسان.

وقد حاول كلّ حزب أن يؤيّد دعواه بنصوص من القرآن والسّنّة، فيتناولها ويتعسّف غالباً في فهمها لتطاوع مراده ومقصده. وقاموا بالدّعايات اللّازمة في حلقات المساجد والطرقات والمجالس لإقناع النّاس بصحّة فهمهم لهذه النّصوص ومذاهبهم في تأويلها.

---

(1) انظر: أمين (أحمد ت1373هـ/ 1954م): فجر الإسلام: دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، 1969م، ص257 ـ 258. وانظر للتوسّع: ابن الأثير: (أبو الحسن علي بن أبي الكرم ت630هـ/ 1232م): الكامل في التّاريخ: إدارة الطّباعة المنيريّة، مصر (د.ط.ت) ج3، ص310 وما بعدها وج4، ص19 وما بعدها؛ والمسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين ت346هـ/ 957م): مروج الذّهب تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان (د.ط) 1402هـ/ 1982 ج3، ص95 وما بعدها؛ والطّبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ/ 922م): تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت ج7، ص57 وما بعدها.

ولمّا أعيتهم الوسائل أقبلوا على الحديث النّبوي، وزادوا عليه ما ليس منه، وتقوّلوا على رسول الله ﷺ ما لم يقله، ووضعوا عبارات منمّقة وألقوها بين أيدي الناس على أساس أنّها أحاديث من الشّريعة المرفوعة، وهي في الواقع أكاذيب شنيعة موضوعة[1].

ومع أنّ الحديث الموضوع سرعان ما كان يُعرف لكثرة العلماء من بقيّة الصّحابة وأعيان التّابعين، فإنّه أثار العديد من الإشكالات عند مَن خفي عليه أمر وضعه. فيستشكل الأحاديث كلّها، المقبولة منها والمردودة، إذ تبدو له متناقضة متعارضة. الأمر الذي يثير فوضى فكريّة لدى النّاس، ويحتاج حتماً إلى تدخّل عاجل من علماء الحديث.

لقد كثرت الأحاديث المتناقضة المتعارضة في المجتمع الإسلامي بسبب هذه الأحزاب المتصارعة على السّلطة. وهذه **نماذج** منها:

أ ـ أحاديث في فضل عليّ وشيعته:

ـ «وصيّي وموضع سرّي، وخليفتي في أهلي، وخير من أخلف بعدي عليّ».

ـ «من مات وفي قلبه بُغض لعليّ فليمت يهوديّاً أو نصرانيّاً».

ـ «يا عليّ إنّ الله غفر لك ولذرّيّتك ولوالديك ولأهلك ولشيعتك ولمُحبّي شيعتك»[2].

ب ـ أحاديث تُخالفها وتُناقضها:

ـ «لمّا عُرج بي إلى السّماء قلت: اللّهمّ اجعل الخليفة بعدي عليّ بن أبي طالب، فارتجّت السّماوات، وهتف بي الملائكة من كلّ جانب: يا محمّد اقرأ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: 30، التّكوير: 29] لقد شاء الله أن يكون بعدك أبو بكر الصّدّيق».

---

(1) انظر: عبد النّاظر: (محسن): مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلامية، الدار العربية للكتاب (د.ط) 1983م، ص259 ـ 410.

(2) الشّوكاني: محمد بن علي (ت1250هـ/ 1834م) الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق محمد عبد الرحمٰن عوض، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م، ص369 ـ 373 ـ 384.

ـ «أُتِيَ رسول الله ﷺ بفرس فركبه ثمّ قال: يركب هذا الفرس من يكون الخليفة بعدي، فركبه أبو بكر».

ـ «إنّ الله جعل أبا بكر خليفتي على دين الله ووحيه. فاسمعوا له تفلحوا، وأطيعوه ترشدوا»[1].

ج ـ أحاديث تُخالف السّابقة جميعها وتُناقضها:

ـ «جاء جبريل إلى النّبيّ ﷺ بورقة آس أخضر مكتوب عليها لا إله إلّا الله محمّد رسول الله، حُبّ مُعاوية فرض على العباد».

ـ «الأُمناء عند الله ثلاثة: أنا وجبريل ومُعاوية».

ـ «إنّ النّبيّ ﷺ ناول معاوية سهماً وقال: خذ هذا السّهم حتّى تلقاني به في الجنّة»[2].

لقد كانت هذه الأحاديث المختلفة المتناقضة سبباً في حيرة الكثير من التّابعين وأتباعهم، وساءهم ما سمعوه من انتقاص لأقدار الصّحابة والطّعن في مكانتهم، وهم الذين عاشوا شرف الصّحبة النّبويّة، وهم حملة الكتاب الإلهي والسّنّة المحمّديّة والقدوة الصّالحة للمسلمين؛ جاهدوا في سبيل الله وبذلوا مُهَجَهم وأموالهم وقتلوا آباءهم وأبناءهم مناصحة في الدّين وقوّة إيمان فكيف يسوغ الإنقاص منهم أو الطّعن فيهم؟

لذلك عمد بعض أصحاب النّيّات الحسنة إلى وضع أحاديث تحاول التّوفيق بين هذه الأحاديث المختلفة المتناقضة من ذلك:

ـ «إنّ الله أمرني أن أتّخذ أبا بكر والداً، وعمر مشيراً، وعثمان سنداً وأنت يا علي ظهيراً، أنتم أربعة قد أخذ الله لكم الميثاق في أمّ الكتاب لا يحبّكم إلّا مؤمن تقيّ ولا يبغضكم إلّا منافق مسيء، أنتم خلفاء نُبُوّتي وعقد ذمّتي».

---

(1) ابن عراق: أبو الحسن الكناني (ت963هـ/ 1555م): تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م، ج1، ص345 ـ 346.

(2) ابن عراق: المصدر نفسه ج2، ص6 ـ 21.

- «أبو بكر أوزن أمّتي وأرحمها، وعمر بن الخطاب خير أمّتي وأكملها، وعثمان بن عفان أحيى أمّتي وأعدلها، وعلي بن أبي طالب وليّ أمّتي وأوسمها، وعبد الله بن مسعود أمين أمّتي وأوصلها، وأبو ذرّ أزهد أمّتي وأرقّها، وأبو الدّرداء أعدل أمّتي وأرحمها، ومعاوية بن أبي سفيان أحلم أمّتي وأجودها».

- «ألا لعنة الله على مبغضي أبي بكر وعمر وعثمان وعلي»[1].

كما كان لهذه الأحزاب تأثير آخر لا يقلّ خطورة عن استشكال الأحاديث بسبب اختلاط الصّحيح بالموضوع، هو **تأويل الحديث** النّبوي بما يلائم مبادئ تلك الأحزاب وتطويع معاني الألفاظ النّبويّة، ولو بالتّعسّف في فهمها، الأمر الذي يجعل مَن لم يكن في حزبهم متردّداً في فهم حديثٍ ما فيستشكله ويغلق عليه، أو يصبح عنده مختلفاً مع أهداف الإسلام العامّة أو مع نصّ دينيّ آخر قرآناً كان أو سُنّة.

إضافة إلى كلّ ذلك فإنّ كلّاً من الشّيعة والخوارج قد ردّ الأحاديث النّبويّة التي رُويت من غير طريق أئِمّتهم وأفعالهم وتقريراتهم، بينما اعتبروا أقوال أئِمّتهم وأفعالهم وتقريراتهم أحاديث نبويّة حتّى وإن لم تُرفع إلى النّبيّ ﷺ فهي عندهم أحاديث نبويّة في ذاتها لعصمة الأئمّة عندهم[2].

وهذه إن كانت طريقة من طُرق نفي الاختلاف بين الأحاديث إذا تعارضت، فإنّها طريقة بالغة الخطورة؛ إذ تُؤَدّي إلى إلغاء كلّ الأحاديث والسّنن؛ لأنّ ما قَبِلَه هذا الحزب رَفَضَه الآخر، ومن زكّته طائفة جرَحته طائفة أُخرى، دون مستند من أولئك ومن هؤلاء إلّا مُجرّد انتماء الرّاوي إلى هذا الحزب أو ذاك.

---

(1) الشّوكاني: الفوائد المجموعة 338 ـ 384 ـ 409. وانظر: عبد الناظر: مسألة الإمامة والوضع في الحديث ص317 ـ 358.

(2) البهنساوي (سالم علي): السّنّة المُفتَرى عليها: دار الوفاء، المنصورة، دار البحوث العلمية الكويت، الطبعة الثالثة 1409هـ/ 1989م، ص96.



الحركة العلميّة وأثرها في مختلف الحديث

1 ـ المراكز العلميّة في عهد التّابعين:

كانت المدينة المنوّرة أهمّ مركز علمي في عهد التّابعين فهي دار الهجرة وفيها نزلت أحكام الحلال والحرام فكان فيها كبار الصّحابة مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأبي هريرة وعائشة وابن عمر وغيرهم من الصّحابة ﷺ، وتخرّج على يد هؤلاء أئمّة أعلام من التّابعين مثل: سعيد بن المسيّب (ت94هـ/ 712م)، وعروة بن الزّبير (ت91هـ/ 709م)، وابن شهاب الزّهري (ت124هـ/ 741م)، وسالم بن عبد الله بن عمر (ت106هـ/ 724م)، وأبي سلمة بن عبد الرّحمٰن بن عوف (ت94هـ/ 712م)، وأبي بكر بن عبد الرّحمٰن المخزومي (ت93هـ/ 711م) وغيرهم.

كما كانت مكّة المكرّمة مركزاً آخر لا يقلّ أهمّيّة عن المدينة المنوّرة تتلمذ أهلها على رسول الله ﷺ ثمّ على معاذ بن جبل أعلم النّاس بالحلال والحرام وعبد الله بن عبّاس حبر هذه الأمّة وعتاب بن أسيد الّذي أمّره رسول الله ﷺ للصّلاة في أهلها وغيرهم من الصّحابة فكان فيهم أعلام من التّابعين مثل: مجاهد بن جبر (ت104هـ/ 722م)، وعطاء بن أبي رباح (ت114هـ/ 732م)، وطاوس بن كيسان (ت106هـ/ 724م)، وعكرمة مولى ابن عبّاس (ت105هـ/ 723م).

ونزل بالكوفة عدد كبير من الصّحابة أوصله بعضهم إلى ثلاثمائة من أصحاب الشّجرة وسبعين من أهل بدر[1]، من هؤلاء الصّحابة علي بن أبي

---

(1) انظر: ابن سعد (محمد الزّهري كاتب الواقدي): الطّبقات الكبرى ج6 ص9.

طالب وسعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن مسعود وتخرّج على هؤلاء أعلام من التّابعين مثل سعيد بن جبير (ت92هـ/ 710م)، وإبراهيم النّخعي (ت96هـ/ 714م)، والأسود بن يزيد (ت74هـ/ 693م)، وعبد الرّحمٰن بن أبي ليلى (ت83هـ/ 702م)، وقيس بن أبي حازم الّذي تفرّد بالرّواية عن العشرة (ت84هـ/ 703م) وغيرهم.

كما عرفت البصرة حركة علميّة مزدهرة فكانت مركزاً علميّاً هامّاً إذ نزل بها أنس بن مالك وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن عبّاس وعمران بن حصين وغيرهم، وتتلمذ على أيديهم تابعون أعلام مثل الحسن البصري (ت110هـ/ 728م)، ومحمّد بن سيرين (ت110هـ/ 728م)، وقتادة بن دعامة (ت117هـ/ 735م)، وأبي العالية رفيع بن مهران (ت92هـ/ 710م).

وكانت الشّام أيضاً مركزاً علميّاً هامّاً في عهد التّابعين حملوا علم عدد كبير من الصّحابة مثل أبي عبيدة بن الجرّاح وبلال بن رباح وشرحبيل بن حسنة وخالد بن الوليد، والفضل بن العبّاس والعرباض بن سارية، فكانت الشّام موطن عدد كبير من التّابعين العلماء مثل أبي إدريس الخولاني (ت80هـ/ 699م)، وجبير بن نفير (ت75هـ/ 694م)، وخالد بن معدان (ت103هـ/ 721م)، ومكحول الدّمشقي (ت112هـ/ 730م).

وشهدت مصر نشاطاً علميّاً غزيراً على أيدي العديد من الصّحابة مثل الزّبير بن العوّام وعبادة بن الصّامت والمقداد بن الأسود وعبد الله بن عمرو الّذي قال عنه أبو هريرة ﷺ: «ما من أصحاب النّبيّ ﷺ أحد أكثر حديثاً عنه منّي إلّا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنّه كان يكتب ولا أكتب»[1]. فكان من التّابعين في مصر: يزيد بن أبي حبيب أبو رجاء الأزدي الّذي روى عنه سليمان التّيمي وابن لهيعة واللّيث وغيرهم (ت128هـ/ 745م)، ومنهم عبيد الله بن أبي جعفر أبو بكر الفقيه (ت132هـ/ 749م)، ومنهم عبد العزيز بن مروان أخو

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العلم 39، باب كتابة العلم ج1، ص189، ح133.

عبد الملك ووالد عمر وقد صحب أبا هريرة وعبد الله بن الزّبير بن العوّام ونوف بن فضالة البِكالي أبو يزيد الحميري (ت بعد 90هـ/ 708م) وقد كانت أمّه امرأة كعب الأحبار.

كما نشطت خراسان[1] على يد مشاهير الصّحابة مثل بريدة بن الحصيب الأسلمي (ت63هـ/ 682م)، والحكم بن عمرو الغفاري (ت45هـ/ 665م)، وقيس بن سعد بن عبادة الخزرجي (ت60هـ/ 679م تقريباً)، فكان من التّابعين عبد الله بن بريدة بن الحصيب (ت115هـ/ 733م)، وعطاء بن السّائب (ت136هـ/ 753م)، والرّبيع بن أنس البكري (ت140هـ/ 757م).

وتعدّ اليمن في عهد التّابعين مركزاً علمياً هامّاً إذ كان فيها من الصّحابة الصّعب بن جثامة اللّيثي والعلاء بن عبد الله الحضرمي وأبيض بن جمال الماربي وأبو رزين العقيلي، وطلق بن علي السحيمي وغيرهم؛ فكان فيها من التّابعين أمثال طاوس بن كيسان (ت101هـ/ 719م)، ووهب بن منبه (ت113هـ/ 731م)، وهمام بن منبه (ت131هـ/ 748م).

هذه أبرز المراكز التي شهدت حركة علميّة نشطة في عهد التّابعين ذكر أعلامها الإمام أبو حاتم محمد بن حبّان البستي (ت354هـ/ 965م)[2].

ويمكن أن نسجّل هنا تقصير الإمام ابن حِبّان رحمه الله المتمثّل في إغفال ذكر مركز هام من المراكز العلميّة في عهد التّابعين هو إفريقيّة، فقد سجّل التاريخ دخول عدد كبير من الصّحابة إليها بلغ عددهم حسب الإحصاء الدقيق للدّكتور الحسين شوّاط خمسة وأربعين صحابيّاً ممّن لهم رواية[3] منهم أبو

---

(1) خراسان: اسم يقع على بلدان العجم جملة وتشمل ما بين الجبال إلى النّهر ومن أشهر مدنها بخارى وسمرقند ونيسابور وفرياب ونسا.

(2) انظر: ابن حبّان (أبو حاتم محمد بن حبّان البستي ت354هـ/ 965م): مشاهير علماء الأمصار: عني بتصحيحه فلايشهمر، دار الكتب العلميّة، بيروت (د.ط.ت) ج4، ص126.

(3) انظر: شواط (حسين محمّد): مدرسة الحديث في القيروان، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الرّياض، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1990م، ج2، ص465.

زمعة البلوي وبسر بن أبي أرطاة القرشي وجَبلة بن عمرو الأنصاري والحسن والحسين، وأبو ذرّ الغفاري، والعبادلة السّبعة.

وتكوّنت في إفريقيّة طبقات من التّابعين العلماء مثل أبي منصور الفارسي مولى سعد بن أبي وقّاص، وكيسان المقبري (ت100هـ/ 718م)، وإسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر القرشي (ت131هـ/ 748م)، وإسماعيل بن عبيد مولى الأنصار (ت107هـ/ 725م) وغيرهم.

2 ـ الرّحلة في طلب العلم:

لقد لفتت المراكز العلمية أنظار طالبي العلم والراغبين في نشره على حدّ سواء، فنشطت الرّحلة من أجل تحصيل العلم النّبويّ، وهذه سُنّة اتّبعها الصّحابة منذ حياة الرّسول ﷺ مثل عُقبة بن الحارث الذي رحل من مكّة إلى المدينة ليسأله ﷺ عن امرأة أرضعته وأرضعت من يريد أن يتزوّجها[1].

ومثل ذلك الأعرابي الذي جاء من باديته يسأل النّبيّ ﷺ عن الإيمان وأركان الإسلام فيُجيبه ويضمن له الجنّة إن صدق[2].

ومثل وفد عبد القيس الذي كان يأتي النّبيّ ﷺ في الشّهر الحرام فيسألون عن أمور دينهم ودنياهم ويأمرهم عليه الصّلاة والسّلام بحفظ ذلك قائلاً: **«احفظوهنّ وأخبروا بهنّ من وراءكم»**[3].

ولكنّ الرّحلة في عهد التّابعين أصبحت موضع عناية كلّ طالب علم لحاجة المجتمع المتأكّدة إليها خصوصاً بعد ظهور الفتن وشيوع الكذب على

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العلم 26، باب الرحلة في المسألة النّازلة ج1، ص167، ح88.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح: كتاب الإيمان 24، باب الزّكاة من الإسلام ج1، ص97، ح46؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ح8، باب بيان الصّلوات التي هي أحد أركان الإسلام ج1، ص40 ـ 41.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العلم 25، باب تحريض النّبيّ ﷺ وفد عبد القيس على أن يحفظوا الإيمان والعلم ج1، ص166، ح87؛ ومسلم: صحيح مسلم: إيمان، ح24، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ج1، ص47 ـ 48.

الرّسول ﷺ. ففي الرحلة كما قرّر المحدّثون عدّة فوائد منها:

- التّعرّف على طُرق الحديث المتعدّدة.
- زيادة المعرفة والتّحصيل.
- حضور مناظرات بين العلماء والوقوف على العِلل في الحديث.
- الاطّلاع على شروح الحديث وأسباب وروده.
- التّثبّت من صحّة الحديث.
- طلب العُلُوّ في السّند.
- البحث عن أحوال الرّوّاة...[1].

وقد سجّل المحدّثون عن سعيد بن المسيّب (ت94هـ/ 712م) أنّه كان يقول: «إن كنت لأسير الأيّام واللّيالي في طلب الحديث الواحد»[2]، وعن الشّعبي (ت103هـ/ 721م): «لو أنّ رجلاً سافر من أقصى اليمن فحفظ كلمة تنفعه فيما يستقبله من عمره، رأيت أنّ سفره لا يضيع»[3].

فلا غرابة بعد ذلك أن يشيع بين المحدّثين غمز من لم يبذل جهداً من أجل الرّحلة في طلب الحديث وجعلوه ممّن لا يُؤنس منهم رشداً.

وهذا موقف يتّسم بشيء من المبالغة والتّشدّد ولكن له أسبابه الموضوعيّة التي تستلزمه، ومن أهمّها الاحتياط في أمور الدّين.

3 ـ تدوين الحديث:

كانت الكتابة عند العرب نادرة، وكان أعظمهم أمّيين كما وصفهم القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ﴾ [الجمعة: 2] فكانت دواوينهم صُدورهم يحفظون تاريخهم وأشعارهم. ولمّا نزل القرآن الكريم نهى الرّسول ﷺ عن أن يُكتب عنه شيء غير القرآن بل أمر بمحو

---

(1) انظر: عتر (نور الدّين): تصدير الرحلة في طلب الحديث للبغدادي ص24.

(2) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرّواية ص402.

(3) الخطيب البغدادي: الرّحلة في طلب الحديث حقّقه نور الدّين عتر، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى 1395هـ/ 1975م، ص96.

ما كُتِب عداه ولم يأذن لأحد بالكتابة[1].

وإذا بحثنا عن أسباب هذا النّهي وجدنا منها ما يلي:

- الخوف من جعل الحديث مضاهياً للقرآن فيكون مصحفاً يُتلى مثله.
- خشية اختلاط الحديث بالقرآن وعدم التّمييز بينهما.
- ندرة وسائل الكتابة وبدائيتها مثل الحجارة والعظام وسعف النّخل والجلود.

لكنّ النّبيّ ﷺ أذن في كتابة غير القرآن، كإذنه لعبد الله بن عمرو بقوله: **«اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرّج منه إلّا حق»**[2] وقوله عليه الصّلاة والسّلام: **«اكتبوا ولا حرج»**[3] وذلك عندما اطمأنّ على القرآن وتأكّد من حفظه وأمِنَ اختلاط غيره به.

وتلقّى التابعون الحديث النّبوي على الصّحابة وشاعت بينهم كتابة الحديث لتَوَفُّرِ وسائلها بل ساهم الخلفاء في تدوينه حيث أمر عمر بن عبد العزيز (ت101هـ/ 719م) أن يُكتب له العلم من عند عمرة بنت عبد الرّحمٰن (ت98هـ/ 716م)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت101هـ/ 719م)[4]، كما

---

(1) الخطيب البغدادي: تقييد العلم: صدّره وحقّقه وعلّق عليه يوسف العشّ، دار إحياء السّنّة النّبويّة، الطبعة الثانية، 1395هـ/ 1974م، ص29 ـ 35؛ وابن عبد البرّ: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، إدارة الطّباعة المنيرية (د.ط) 1398هـ/ 1978م، ج1، ص63 ـ 64.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب العلم 3، باب في كتابة العلم ج3، ص318، ح3646؛ والدارمي: السّنن: مقدّمة 43، باب من رخّص في كتابة العلم ج1، ص125، ح2؛ وأحمد: المسند ج2، ص162 و192. والحديث صحيح.

(3) الرّامَهُرْمُزي (الحسن بن عبد الرحمٰن ت360هـ/ 971م): المحدّث الفاصل بين الرّاوي والواعي، تحقيق محمد عجّاج الخطيب، دار الفكر، الطّبعة الأولى: 1391هـ/ 1971م، ص369؛ والبغدادي: تقييد العلم: 72. وفي سنده راو ضعيف وآخر مجهول لكن للحديث شواهد صحيحة. انظر مثلاً: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العلم 39، باب كتابة العلم، الحديثان 111 و112.

(4) الخطيب (محمد عجّاج): السّنّة قبل التّدوين: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1391هـ/ 1971م، ص32.

أمر ابن شهاب الزّهري (ت124هـ/ 741م) وغيره بجمع السّنن وأرسل إلى الآفاق يحثّ ولاته على إحياء السّنّة وتدوين الحديث.

وهكذا دُوّن الحديث النّبوي تدويناً رسميّاً بعد أن كان يُكتب كتابة فرديّة، وكان الدّافع إلى ذلك أنّ أحاديث كثيرة كانت تأتي إلى مسامع الخليفة عمر بن عبد العزيز لا يُعرف لها أصلاً مع أنّه كان من حُفّاظ الحديث وكَتَبَتِه.

4 ـ أثر هذه الحركة العلمية في مختلف الحديث:

لاحظنا من خلال تتبُّع هذه الحركة العلميّة أنّ لكلّ مركز من المراكز أعلامه، وأنّ مدرسة الحديث النّبوي بشكل خاص قد كبرت وتعدّد رُوّاتها في مختلف الأمصار لا سيما بالحجاز (مكّة والمدينة).

كما لاحظنا أنّ المحدّث في هذا العصر فقيه أيضاً، ويُؤكّد ذلك أنّ التابعين العشرة الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز إلى إفريقيّة لتفقيه أهلها كانوا مُحدّثين[1].

كما كان لكلّ مُحدّث مُمَيِّزاته، فبعضهم مُتضلّع في التفسير ووجوه الاختلاف بين العلماء كقتادة بن دَعامة السدوسي (ت120هـ/ 738م)، وبعضهم غلب عليه الفقه مع سعة أُفق في الأدب كأبي الزّناد عبد الله بن ذكوان (ت131هـ/ 748م)، وبعضهم الآخر اشتهر بالاطّلاع على تاريخ العرب وأيّامهم كابن إسحاق محمد صاحب المغازي (ت150هـ/ 767م)، وعُرف غيرهم بالجمع بين الحديث والشّعر كالشّعبي عامر بن شراحيل الكوفي (ت103هـ/ 721م).

ومن شأن هذه العوامل المختلفة أن تُوسّع دائرة الاختلاف بين الأحاديث لأنّ فهم الحديث راجع إلى اختلاف مواهبهم إضافة إلى كون اللّفظ يحتمل أكثر من معنى.

وقد يحدث أن يتوقّف المُحدّث عند مسألة فقهيّة لا يجد حكمها مع أنّه

---

(1) انظر: شوّاط (حسين محمّد): مدرسة الحديث في القيروان ج2، ص514 ـ 523.

يحفظ فيها أحاديث متعدّدة، لكن يُشكِل عليه الأمر فيتوقّف عن الحكم فيها ويسأل غيره كما حصل للإمام سُليمان بن مهران الكوفي المعروف بالأعمش (ت148هـ/ 765م).

فقد سُئِل الإمام أبو حنيفة النّعمان وهو عند الأعمش: «مِن أين لك هذا؟ فقال له أبو حنيفة: «أنت حدّثتنا عن أبي صالح عن أبي هريرة، وعن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود، وعن ابن إياس عن أبي مسعود الأنصاري .. وحدّثنا ... وحدّثنا... فَأَقَرّ لَهُ الأعمش بذلك»[1].

وكان الإشكال هنا متمثّلاً في كيفية تنزيل هذه الأحاديث في محلّها من الواقع وتطبيقها عليه واستخراج الوصف المناسب وهو ما يُسَمّيه علماء أصول الفقه **بتخريج المناط**.

كما أنّ المحدّثين سيختلفون أمام المتعارض من السّنّة ظاهراً، فمنهم من سيُقدّم السّنّة المعروفة في بلده ويُنكر المخالِفة لها، ومنهم مَن سيضع ضوابط شفويّة يعتمدها في رفع هذا التّعارض الظّاهري فيبحث عن إمكانية نسخ إحداهما للأخرى أو يجمع بين السّنّتين أو يُرجّح بينهما، ومنهم مَن سيُقدّم الجمع على النّسخ والتّرجيح ومنهم مَن سيُؤَخّره.

---

(1) انظر: القاري (علي بن سلطان الهروي ت1014هـ/ 1605م): مناقب الإمام أبي حنيفة، مطبوع آخر كتاب «الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة» لعبد القادر بن محمد القرشي (ت775هـ/ 1373م) طبعة الهند، 1332هـ/ 1913م، ج2، ص484.



المبحث الثّالث

التّطوّر النّوعي لاختلاف الحديث في عصر التّابعين

1 ـ تطوّر الجدل العقائدي وأثره في مختلف الحديث:

التقت في عهد التّابعين حضارة فارس بحضارة الرّومان وحضارة السريان وفلسفة اليونان في ظلّ الحضارة الإسلاميّة، وظهر التّناحر المذهبي والاضطراب الفكري والاختلاط العقائدي فكان الجدل الفكري بين تلك الملل أمراً عاديّاً[1].

ومع أنّ أغلب هذه الفرق مزجت أصول الدّين بالسّياسة، حيث كان منطلقها سياسيّاً ثمّ تناولت بحوثها ونظريّاتها بحوثاً دينيّة بحتة، فإنّ هناك فرقاً ابتدأت دينيّة واستمرّت دينيّة، وإن خالطتها بحوث سياسيّة فهي خاضعة لفكرتها الدّينيّة وهي الجبريّة، والقدريّة والمعتزلة.

فأمّا الجبريّة ففرقة تقوم على نفي الفعل عن الإنسان وإضافته إلى الله تعالى فليس للإنسان استطاعة ولا قدرة ولا إرادة ولا اختيار وإنّما تنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات كما يقال: أثمرت الشّجرة وجرى الماء وطلعت الشّمس.

كما تقوم الجبريّة الّتي تنسب أيضاً إلى مؤسّسها الجهم بن صفوان الرّاسبي (ت127هـ/ 744م) على أفكار عقائديّة أخرى مثل القول بفناء الجنّة والنّار، والاعتقاد بأنّ الإيمان هو المعرفة بأركان العقيدة الإسلاميّة وأنّ الكفر هو الجهل بهذه الأركان، والاعتقاد بأنّ علم الله وكلامه حادثان مخلوقان،

---

(1) انظر: أبو زهرة: تاريخ الجدل ص113 وما بعدها.

ونفي الصّفات عن الله تعالى ونفي رؤية الله يوم القيامة[1].

وأمّا القدريّة ففرقة تقوم على نسبة خلق الفعل إلى الإنسان والاعتقاد بأنّ للعبد إرادة مستقلّة عن إرادة الله تعالى، فنفت القدر فكان معبد بن خالد الجهني (ت80هـ/ 699م) يقول: «لا قدر والأمر انف» أي: أنّ الأمور يستأنف العلم بها وليس ذلك من العلم الأزلي وقد سمّاهم أعداؤهم بالقدريّة من باب تسمية الشّيء بضدّه، وقد عرف غيلان الدّمشقي بدعوته هذه وناقشه عمر بن عبد العزيز ثمّ هشام بن عبد الملك[2].

وتعتبر المعتزلة من القدريّة إلّا أنّها فرقة وضعت لنفسها منهجاً علميّاً وسلوكيّاً واضح المعالم فلا يستحقّ أحد اسم الاعتزال حتّى يجمع القول بأصولها الخمسة وهي: التّوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر[3]، وشاركت الجهميّة في نفي صفات الباري.

وقد كان المعتزلة يعتمدون في استدلالهم على عقائدهم على العقل إذ كانت ثقتهم فيه كبيرة، فما قبله العقل أقرّوه وما لم يقبله رفضوه بل جعلوه أوّل الأدلّة الشّرعيّة[4].

فقد كان المسلمون في عهد الرّسول ﷺ وعهد الصّحابة مهتمّين بنشر الإسلام قريبين من الفطرة، بعيدين عن الجدل الفكري، ولكن لمّا استقرّ الأمر

---

(1) انظر: مذكور (إبراهيم): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر (د.ط.ت) ج2، ص27 ـ 28 ـ 29 و100؛ وحركات (إبراهيم): السّياسة والمجتمع في العصر الأموي ص309 ـ 316.

(2) انظر: أمين (أحمد): فجر الإسلام: 284 ـ 285؛ ومذكور: في الفلسفة الإسلاميّة ج2، ص99.

(3) انظر: عبد الجبّار (أبو الحسن بن أحمد الهمذاني ت415هـ/ 1024م): شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، طبعة القاهرة (د.ط) 1965م، ص323.

(4) عبد الجبّار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السّيّد، الدّار التونسيّة للنّشر المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م، ص139.

واتّسع الرّزق بدا عليهم التّفلسف في الدّين فأثاروا خلافات دينيّة واجتهدوا في بحثها والتّوفيق بين مظاهرها.

كان من نتيجة هذا التّطوّر في الجدل العقائدي أن ازداد عدد الأحاديث المشكلة، كما زادت جهات استشكال الحديث، إذ إنّ كلّ فرقة من هذه الفرق ستقبل ما وافق اتّجاهها من الأحاديث وتستشكل كلّ ما خالفها. وقد أنكر المعتزلة الكثير من الأحاديث الّتي تعارض مبادئهم[1].

وقد يلتجئ أصحاب هذه العقائد إلى تأويل الأحاديث تأويلاً يتناسب مع عقائدهم ولو كان ذلك بالتّعسّف على النّصّ وتحميله وجوهاً لا يطيقها[2].

هكذا يبدو لنا أنّ التّطوّر الّذي حصل في عهد التّابعين إنّما هو تحوّل نوعيّ، إذ لم يعد الإشكال منصبّاً على لفظ الحديث لصعوبةٍ ظهرت في فهمه، إنّما أصبح الإشكال متأتّياً من وجهات نظرٍ مختلفة، وينطوي على اتّجاهات إيديولوجيّة موجّهة، كما يهدف بعض الأحيان إلى تعجيز الاتّجاهات الأخرى ودحض حجّتها بالطّعن في الحديث الّذي يتمسّك به الطّرف المقابل أو إثارة الشّكوك في فهمه أو تأويله.

2 ـ تطوّر الفقه وأثره في مختلف الحديث:

لا يخفى علينا أنّ التّابعين قد تفرّقوا في الأقطار الإسلاميّة أكثر من الصّحابة ﷺ، وذلك لامتداد الفتح الإسلامي وتوسّعه.

وكان من نتيجة هذا التّفرّق في الأمصار مواجهة تقاليد اجتماعيّة وأعراف قانونيّة ومشاكل جديدة وتحدّيات عديدة يتطلّب بعضها حلولاً عاجلة ويفرض بعضها الآخر إعادة النّظر في النّصوص الّتي بين يدي المجتهد ليفهمها فهماً يتماشى مع الحادثة الطّارئة ويحلّ الإشكال الّذي بدا بين فهمه وفهم غيره ممّن سبقه من الصّحابة.

---

(1) انظر: حسين (بولبابة): موقف المعتزلة من السّنّة النّبويّة ومواطن انحرافهم عنها، دار اللواء للنّشر والتّوزيع، الرّياض، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م، ص97 ـ 100.

(2) انظر مثال ذلك: ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص21.

أ ـ تقديم المصلحة عند الاختلاف:

يمكن أن نأخذ مسألة «التّسعير» مثالاً نفهم من خلاله تطوّر فقه التّابعين وأثر ذلك في مختلف الحديث النّبويّ.

لقد طُلب من رسول الله ﷺ أن يسعّر لهم البضاعة الّتي تعرض في السّوق فرفض الرّسول عليه الصّلاة والسّلام فجاء رجل آخر قائلاً: يا رسول الله سعّر فقال: «**بل الله يخفض ويرفع، وإنّي لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة**»، وقال في رواية أنس بن مالك: «**إنّ الله هو القابض الباسط الرّازق المسعّر، وإنّي لأرجو أن ألقى الله ﷻ ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إيّاه في دم ولا مال**»(1).

والحديث دليل على أنّ التّسعير مظلمة، إذ فيه إلزام لصاحب السّلعة أن يبيع بما لا يرضى به. وهذا مناف لقول الله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْۚ﴾ [النّساء: 29] فيكون التّسعير بناء على ذلك صنيعاً محرّماً، وهذا رأي الكثير من الأئمّة بل نسبه الشّوكاني إلى الجمهور(2).

يبدو أنّه كان أيضاً رأي عمر بن الخطّاب ﵁، فقد أخرج البيهقي عن عمر أنّه أمر بائع زبيب أن يرفع سعره أو يدخله بيته فيبيعه كيف يشاء، ثمّ رجع إليه فقال له: «إنّ الّذي قلت ليس بعزمة منّي ولا قضاء إنّما هو شيء قلته أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع وكيف شئت فَبِعْ»(3).

هكذا حاول عمر ﵁ أن يجمع بين مصلحة المسلمين ومفهوم الحديث النّبويّ القاضي بمنع التّسعير، في حالة الغلاء أو في حالة الرّخاء، وفي البضائع الّتي توجد بالبلد أو المستوردة. لكنّ فَهْمَ هذا الحديث النّبويّ أصبح

(1) التّرمذي: السّنن، كتاب البيوع 73، باب ما جاء في التّسعير ج3، ص606، ح1314؛ أبو داود: السّنن، كتاب البيوع 51، باب في التّسعير ج3، ص272، ح3451؛ وابن ماجه: السّنن، كتاب التّجارات 27، باب من كره التّسعير ج2، ص741، ح2200. وهو حديث صحيح.

(2) انظر: الشّوكاني: نيل الأوطار ج5، ص220.

(3) البيهقي: السّنن الكبرى ج6، ص29.

مشكلاً أمام تطوّر الأوضاع في عهد التّابعين، وكثرة الحروب وجنوح كثير من التّجّار إلى الإثراء على حساب النّاس وتحكّمهم في أسعار السّلع وخاصّة الضّروريّة منها.

فهل يجب في هذه الحالة رعاية مصالح المسلمين جميعاً، وتقديم المصلحة العامّة أم يجب تقديم مصلحة الفرد الّتي ضمنها الحديث النّبويّ، أم ينبغي العمل بالحديث دون التفات إلى الواقع ولا إلى مصلحة فرد أو جماعة؟

إنّ الّذي رأيناه في عهد التّابعين هو عدم إجماعهم على التّسليم بالحديث مجتثّا عن واقعه بل ربطوا النّصّ بظروفهم الاجتماعيّة، فكان فيهم من قدّم الحديث. إلّا أنّ أغلب فقهاء المدينة جوّزوا التّسعير إذ دعت المصلحة لذلك، ومن هؤلاء سعيد بن المسيّب وربيعة بن عبد الرّحمٰن ويحيى بن سعيد الأنصاري وهو الرّأي الّذي تبنّاه الإمام مالك ودافع عنه بعض الشّافعيّة والزّيديّة[1].

يمكن أن نلاحظ أنّ التّابعين لم يدّعوا أنّ الحديث منسوخ أو أنّه ألغي العمل به. لكن بقي الحديث مخصوصاً بعهد الرّسول ﷺ عندما كان الإيمان قيداً لإلحاق الضّرر بالنّاس وحاجزاً لهم دون استغلال حاجة المحتاج. كما يمكن أن نلاحظ أنّ «المصلحة» بدأت تطفو على السّاحة الفكريّة لدى المجتهدين وتحتلّ مركزاً تشريعيّاً معتبراً في مصادر التّشريع الإسلاميّ يمكن أن نرجّح بواسطته بين النّصوص بل رجّحه بعض فقهاء المدينة على النّصّ عند تعارضهما[2].

ب ـ البحث عن علل الأحكام:

تطوُّر نوعيّ آخر حصل في عهد التّابعين هو البحث عن علل الأحكام

(1) انظر: ابن عمر (يحيى بن عمر الكناني ت289هـ/ 902م): أحكام السّوق، تحقيق حسن حسني عبد الوهّاب، مراجعة فرحات الدّشراوي، الشركة التونسية للتّوزيع، تونس (د. ط. ت) ص30.

(2) سيأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن جهود الإمام مالك. وانظر للتّوسّع: ابن نصيرة (سالم): النّصّ والمصلحة، رسالة دكتوراه مرحلة ثالثة، مرقون بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، ص241 ـ 250.

ومقاصد الشّرع عند إرادة نفي الاختلاف عن الحديث النّبويّ، سواء عارض قرآناً أو سنّة أو نظراً عقليّاً أو واقعاً معيشاً. ويمكن إيضاح ذلك بمثال معروف لدى المحدّثين والفقهاء وهو خروج النّساء إلى المساجد.

لقد كانت المرأة في عهد الرّسول ﷺ تخرج إلى المسجد لتحضر جماعة المسلمين وتتعلّم أحكام دينها وتنتفع بما يقدّم في المساجد من مواعظ ومعارف، ونهى النّبيّ ﷺ الرّجال عن منع نسائهم من الذّهاب إلى المساجد قائلاً: **«لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»**[1] وهذا النّصّ يُشعرنا أنّ هناك محاولات قد وقعت في عهده ﷺ لمنع المرأة من الذّهاب إلى المسجد فجاء هذا النّهي لرفع مظلمة عن طالب علم وباحث عن زيادة فضل.

إلّا أنّ تغيّر الظّروف في عهد التّابعين أدّى ببعضهم إلى الجهر بمنع خروج النّساء إلى المساجد، من ذلك ما عرف عن واقد بن عبد الله بن عمر بن الخطّاب أنّه كان يقسم أن لن يأذن للمرأة بالذّهاب إلى المسجد خوفاً أن يُتّخذ ذريعة إلى ما حرّمته الشّريعة من ممارسات لا أخلاقيّة خصوصاً عندما يُرخي اللّيل أستاره ويحجب الرّؤية عن العيون.

ولئن غضب أبوه عبد الله بن عمر من تصرّفه هذا تمسّكاً منه بالنّصّ النّبويّ، فإنّ عائشة قد سلكت المسلك نفسه قائلة: «لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النّساء لمنعهنّ المساجد»[2].

يبدو أنّ المسلك الفقهيّ الّذي اعتُمد هنا هو الإيمان بالنّصّ ولكن مع

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الجمعة 13، باب حديث ائذنوا للنّساء ج2، ص318، ح900؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّلاة 136، باب خروج النّساء إلى المساجد إذا لم يترتّب عليه فتنة وأنّها لا تخرج مطيبة ج1، ص327؛ ومالك: الموطّأ، كتاب القبلة، ح12، باب ما جاء في خروج النّساء إلى المساجد ج1، ص197.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأذان 163، باب انتظار النّاس قيام الإمام العالم ج2، ص290، ح869؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّلاة 144، باب خروج النّساء إلى المساجد ج2، ص329؛ ومالك: الموطّأ، كتاب القبلة، ح15، باب ما جاء في خروج النّساء إلى المساجد ج1، ص198.

مراعاة ما شرع من أجله من الأحكام، فكأنّ المانع من ذهاب المرأة إلى المساجد رأى أنّه من الحقّ أن تدور الأحكام مع عللها ومقاصدها وجوداً وعدماً، **تحقيقاً لمقاصد الشّريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد.**

لكن ألا توجد وسيلة أخرى لمنع المحظور غير قمع المرأة وحرمانها من المعرفة؟ أليس في تجهيلها إعدام لمواهبها وهدر لطاقتها وحكم مسبّق عليها بالعجز وعدم الفعل؟ ألم تكن هذه الحادثة ومثيلاتها بداية رجوع المرأة عن أداء دورها في المجتمع بعد أن فتح لها الرّسول الكريم ﷺ الطّريق إلى الرّقيّ الاجتماعي؟

إنّ الّذي نستخلصه من دراسة وضعيّة الفقه والفقهاء في عصر التّابعين وتأثير ذلك على مختلف الحديث أنّ الفقه قد حصل فيه تطوّر نوعي تَميَّزَ بظهور اتّجاهين بارزين هما: أهل الحديث وأهل الرّأي.

فأمّا أهل الحديث فيمثّلون امتداداً للتّيّار الفقهيّ الّذي التزمه عدد من الصّحابة والمتمثّل في جعل النّصّ في المرتبة الأولى بحيث لا يجعلون للرّأي مجالاً عند وجود حديث ولو كان من أخبار الآحاد، ولا يشترطون فقه الرّأي ولا موافقة القياس.

وأمّا أهل الرّأي فهم الّذين يعملون آراءهم ويقيسون ويجتهدون ولو مع وجود النّصّ، ويشترطون لقبول الحديث شروطاً يرونها منطقيّة ليتمّ الوثوق به واعتباره حجّة شرعيّة.

هذا سيؤدّي إلى التّعامل مع الحديث النّبويّ بكامل الاحتياط والحذر ممّا سيضاعف عدد «مختلف الحديث» لتعارضه مع مسلّمات جديدة كما سيؤدّي إلى استبعاد عدد آخر من الأحاديث من مجال البحث بالحكم عليها بالضّعف والردّ، وسيظهر هذا عند أبي حنيفة أكثر وضوحا؛ لأنّ المدرستين قد تركّزتا ولم تكتمل صورتهما بعد.

نتيجة الفصل

نستنتج من هذا الفصل أنّ لتلك الأحزاب السّياسية أثراً كبيراً في وضع الأحاديث التي شوّشت أذهان العامّة بتناقضها حسب مصالح الأحزاب المتعارضة، كما يتمثّل تأثيرها السّيئ في إقناع أتباعها بأفكارها التي تبدو منافية لأحاديث نبويّة فيستشكل الحديث النّبوي أو يبدو مختلفاً مع العقل الذي نشأ على منظومة فكريّة مُغلقة.

هذا فضلاً عن أنّ أصحاب الأحزاب طالما تراشقوا التّهم في اعتماد هذا الحديث دون ذاك أو في تأويل هذا الحديث بهذه الطّريقة أو تلك، الأمر الّذي يجعل الدارس «لمختلف الحديث» يستثقل هذه الظّاهرة ويوجّه الاتّهام إلى هذه الأحزاب في استغلالها لحديث رسول الله ﷺ مرقاة للوصول إلى كَرَاسي الحكم والتّحكّم في رقاب الناس.

كما أنّ الفِرَق الدّينيّة العقائدّية ساهمت إلى حدّ كبير في تفاقُم ظاهرة استشكال الحديث وازدياد عدد الأحاديث المختلفة إذ تشترك مع سابقتها في التّعصُّب الأعمى إلى المذهب والاستعداد لمواجهة الخصم بأيّ سلاح ولو أدّى ذلك إلى ردّ الحديث أو التّعسُّف في تأويله أو السّخرية من محتواه.

أمّا الفقه ـ وهو العلم بالأحكام العلميّة ـ فقد أدّى تطوّره الطّبيعي بحكم التصاقه بالواقع العملي إلى استشكال الحديث وتقديم مصلحة المسلمين كقاعدة عامّة للتّرجيح بين الحديثين المختلفين.

كما اتّجه الفقهاء إلى تعليل النّصّ والبحث عن الحكمة عند التّرجيح لأنّ الدّين في أحكامه مَبْنِيٌّ على علل ولأنّه جاء هادفاً إلى تحقيق مقاصد شرعيّة أهمّها جلب المصالح ودرء المفاسد عن المكلّفين.

الفصل الرّابع

الإمام أبو حنيفة
وجهوده في مختلف الحديث

المبحث الأوّل: اختلاف الحديث مع الأصول الثّابتة وجهود الإمام أبي حنيفة في ذلك.

المبحث الثّاني: اختلاف الحديث مع القياس وجهود الإمام أبي حنيفة في ذلك.

المبحث الثالث: نفي الإمام أبي حنيفة للاختلاف بتعليل الحديث.

المبحث الأوّل

اختلاف الحديث مع الأصول الثابتة وجهود أبي حنيفة في ذلك

1 ـ الإمام أبو حنيفة والحديث النّبويّ:

يبدو أنّ الإمام أبا حنيفة النّعمان بن ثابت بن زوطي (من أصل فارسي إذ كان جدّه من كابل) قد اهتمّ بالحديث النّبويّ في مرحلة متأخّرة من حياته.

فقد ولد عام ثمانين من الهجرة وتوفّي عام مائة وخمسين للهجرة الموافق سنة سبع وستين وسبع مائة للميلاد فيكون بذلك قد عاش في ظلّ الدّولة الأمويّة ثمّ الدولة العبّاسيّة وشهد الأحداث المختلفة وحضر سقوط الأمويّين على أيدي نفر من الفُرس بني جلدته، لتنتقل الخلافة من دمشق ثمّ لتصبح دولتين: دولة العباسيين وعاصمتها بغداد، ودولة الأمويّين وعاصمتها قُرطبة في الأندلس، وناله من هذه السّياسة من الأذى ما ناله.

ولقد كانت نشأة الإمام في الكوفة وهي بيئة عقليّة تزخر بالعلم والعلماء وتموج بأصحاب المذاهب والملل والنّحل والآراء والفِرَق والأحزاب ساعدهم على ذلك ترجمة الفلسفة اليونانيّة وتأثُّر الفكر العراقي بالمنهج العقلاني الّذي يخالف منهج مدرسة الحديث.

أقبل الإمام على النّحو فلم يجد فيه ضالّته ثمّ تعلّم الكلام فلم يُعجبه فاتجه إلى الفقه يَأخذ على حمّاد بن أبي سُليمان (ت120هـ/ 737م)، وإبراهيم النخعي (ت96هـ/ 714م)، وعطاء بن أبي رباح فقيه مكّة (ت114هـ/ 732م)، وعكرمة مولى ابن عبّاس (ت105هـ/ 723م)، وزيد بن علي بن الحسين (ت122هـ/ 739م)، وجعفر الصّادق (ت148هـ/ 765م)

وغيرهم[1]. يقارن آراءهم ويبحث في أدلّتهم المستندة إلى الواقع أكثر من استنادها إلى النّصّ؛ حتّى تأهّل للإفتاء والتّدريس ساعده على ذلك ما وعاه عقله من ثقافات مختلفة وكثرة ترحاله إلى البلدان المتعدّدة طلباً للعلم وتعاطيه مهنة التّجارة ممّا أكسبه علماً بأحوال المعاملات والعرف التّجاري[2]، فكان صلباً في الحقّ ألمعياً فطناً، حليماً بطلبته إذ جعل منهم نظراء له في المعرفة يثير المسائل ويُجادلهم في حُكمها.

فكان منهم علماء أفذاذ مثل أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري صاحب كتاب الخراج وغيره (ت182هـ/ 798م)[3]، ومحمّد بن الحسن الشيباني صاحب كتاب ظاهر الرّواية وغيره (ت189هـ/ 804م)[4]، وزُفَر بن الهذيل الكوفي الذي مهر على أقرانه في القياس (ت158هـ/ 774م)[5]. وجميعهم منسوبون إلى مدرسة الرّأي لا مدرسة الحديث انتساب منهجٍ أكثر منه انتساب علم ومعرفة.

2 ـ جهود الإمام أبي حنيفة عند اختلاف الحديث مع القرآن:

صرّح الإمام أبو حنيفة في كتاباته بأنّ القرآن والحديث الصّحيح لا يمكن

---

(1) انظر: الشّكعة (مصطفى): الإمام الأعظم أبو حنيفة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1404هـ/ 1984م، ص111 ـ 124.

(2) انظر: الشّكعة: الإمام الأعظم أبو حنيفة ص98.

(3) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج1، ص292؛ وابن النّديم (إسحاق بن إبراهيم الموصليّ ت235هـ/ 849م): الفهرست: مكتبة خيّاط، بيروت، لبنان (د.ط.ت) ص203.

(4) انظر: ابن خلّكان (أبو العبّاس أحمد بن محمد ت665هـ/ 1266م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان (د.ط) ج3، ص324؛ والزّركلي: الأعلام ج6، ص309.

(5) انظر: الشّيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي ت476هـ/ 1083م): طبقات الفقهاء: تقديم وتحقيق أنس عبّاس، دار الرّائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1401هـ/ 1981م، ص135؛ واللكنوي (أبو الحسنات محمد عبد الحيّ ت1304هـ/ 1886م): الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة، بهامشه كتاب التعليقات السّنيّة على الفوائد البهيّة للمؤلّف رحمه الله تعالى، دار المعرفة، بيروت (د.ط.ت) ص75.

أن يختلفا ولا أن يتناقضا؛ لأنّ التّصديق بالنّبيّ ﷺ يقتضي تنزيهه عن مخالفة القرآن الكريم، فلو خالف النّبيّ القرآن وتقوّل على الله غير الحقّ لم يدعه الله تعالى بل سيُهلكه لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿44﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿45﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿46﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿47﴾﴾ [الحاقة: 44 ـ 47].

إنّ نبيّ الله في نظر أبي حنيفة لا يُخالف كتاب الله، ومخالف كتاب الله لا يكون نبيّ الله. ويترتّب على هذه المقدّمة أنّ الحديث الذي يجده أبو حنيفة مُخالفاً لكتاب الله مخالفة صريحة فإنّه يردّه ولا يقبله، فهل هذا ردٌّ لِحديث رسول الله ﷺ؟

يبدو أنّ الإمام أبا حنيفة مُتَيَقِّن أنّ ردّه لحديث يُخالف كتاب الله إنّما هو ردّ للكذب وليس ردّاً لحديث الرّسول ﷺ، فقد قال أبو حنيفة: «فردّ كلّ رجل يحدّث عن النّبيّ ﷺ بخلاف القرآن ليس ردّاً على النّبيّ عليه السّلام ولا تكذيباً له ولكن ردّ على مَن يحدّث عن النّبيّ ﷺ بالباطل، والتّهمة دخلت عليه ليس على نبي الله عليه السّلام»[1].

هكذا يضع الإمام أبو حنيفة مقياسه النّقدي ويُحكّم كتاب الله تعالى ويشهد أنّ النّبيّ ﷺ لم يأمر بشيء نهى الله عنه ولم يقطع شيئاً وصله الله بل هو مُوافق لحكم الله في جميع تصرّفاته وبالتّالي فلا يصحّ حديث تَثْبُتُ مُخالفته للقرآن الكريم.

إذا بحثنا عن أسباب هذا الموقف وجدناه يرجع إلى فهم مُستقيم للقرآن الكريم الذي ينصّ على أنّ دور الرسول عليه الصلاة والسّلام إنّما ينحصر في التّبليغ والبيان لا إلى تغيير أحكام الله والتّقوّل على الله، وهذا وحده كاف لردّ الأحاديث التي تخالف القرآن الكريم.

يوجد سبب آخر لرفض الإمام أبي حنيفة لهذا النّوع من الحديث هو أنّ

---

(1) أبو حنيفة (النّعمان بن ثابت ت150هـ/ 767م): العالِم والمُتَعلّم: تحقيق محمد رواس قلعة جي وعبد الوهّاب الهندي النّدويّ، مكتبة الهدى، سوريا، الطبعة الأولى 1392هـ/ 1972م، ص102.

مخالفته للقرآن تُعدّ من الانقطاع الباطن[1] أي: أنّ هذا الحديث المخالِف ليس وثيق الصّلة برسول الله ﷺ فيكون عمل أبي حنيفة هنا نقداً للسّند وطعناً فيه بعدم الاتّصال.

لكنّ لهذا الموقف سبباً يبدو أكثر أهمّيّة، هو أنّ القرآن ثابت بيقين، أمّا الأحاديث ـ ومعظمها أخبار آحاد ـ فلا تُفيد إلّا الظّنّ، وبالتالي فهي لا تقوى على معارضة ما هو ثابت، ولا يمكن قبولها لتخصيص عامّ القرآن أو الزّيادة عليه أو نسخه؛ «لأنّ المتن أصل والمعنى فرع له، والمتن من الكتاب فوق المتن من السّنّة لثبوته ثُبوتاً بلا شُبهة فيه فوجب التّرجيح به قبل المصير إلى المعنى»[2].

من أمثلة نفي الإمام أبي حنيفة للاختلاف بين القرآن والسّنّة بِردّ الحديث: الحُكمُ بحِرمة أكل ما لم يُذكر اسم الله عليه عمداً. وذلك أنّ لدينا في هذه المسألة آية قرآنية هي قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 121]، ففي هذه الآية نَهيٌ وتحذيرٌ مِن أكل ما لم يُذكرِ اسم الله عليه خصوصاً إذا كان عن عمد وقصد. لكن ورد حديث عن النّبيّ ﷺ جاء فيه أنّ الرّسول ﷺ سُئل عن لحومٍ تأتيهم من أقوام حديثٌ عهدُهم بِشِرك ولا يدرون هل ذكروا اسم الله عليها أو لم يَذْكُروا فقال النّبيّ ﷺ: «**سَمُّوا الله عليها ثمّ كُلوها**»[3]، كما ورد في حديث آخر أنّ المسلم يذبح على اسم الله سَمَّى أو لم يُسَمِّ[4].

---

(1) البخاري (أبو الطّيّب صدّيق بن حسن القنّوجي ت1307هـ/ 1889م): كشف الأسرار شرح أصول الإمام علي بن محمد البزدوي الحنفي (ت482هـ/ 1089م) دار الكتاب العربي، بيروت ج3، ص729.

(2) البزدوي (علي بن محمد الحنفي ت482هـ/ 1089م): أصول البزدوي: أصول الفقه بشرح كشف الأسرار للبخاري القنّوجي، دار الكتاب العربي، بيروت ج3، ص728.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الذّبائح 21، باب ذبيحة الأعراب ونحوهم ج9، ص547، ح5507؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الأضاحي 119، باب ما جاء في أكل اللّحم لا يدري أذُكر اسم الله عليه أمْ لا ج3، ص104، ح2829؛ وابن ماجه: السنن، كتاب الذّبائح 24 التسمية عند الذّبح ج2، ص1059 ح3174.

(4) هذا حديث ضعيف أخرجه البيهقي في السّنن الكبرى ج9، ص240 وقال: «إنّه مُنكَر».

هكذا قدّم الإمامُ أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ نصّ الآية الكريمة ولم يأخذ بالحديث الّذي يُخالفها، لا ردّاً لحديث رسول الله ﷺ إنّما طَعْناً في صِحَّة هذا الحديث عن رسول الله ﷺ بوجهٍ مِن وجوه الطّعن الّتي استعملها الأئِمّة.

وإنّما كان رفض الإمام أبي حنيفة لهذا الحديث بِناءً على أنّه خبرُ آحاد، أمّا لو كان مُتواتراً لما ردّه لأنّه يُصبِح في القوّة مثل القرآن، وفي هذه الحالة يتعارض ظاهريّاً قَطْعِيَّان، ولا يُقبل أن يتعارضا حقيقة؛ لأنّ المقطوع به ثابت ولا يتناقض الثّابت إلّا وهناك وجه يرفع تناقُضَهُما. ويكون النّسخ أقرب الطُّرُق لرفع هذا التّناقُض. مِن هنا كان أبو حنيفة ـ وأصحابه ـ يلتجئون إلى القول بالنّسخ عند تعارض الأدلّة فإنْ لم يتيسّر القول بالنّسخ الْتجؤوا إلى التّرجيح وإلّا قالوا بتساقُطهما.

3 ـ جهود الإمام أبي حنيفة عند اختلاف حديث مشهور مع حديث آحاد:

مِن الشّروط الّتي وضعها الإمامُ أبو حنيفة لقبول حديث الآحاد أن لا يتعارض مع حديث مشهور أو متواتر، وهذا يعني أنّ أبا حنيفة يعرض الحديث على السّنّة أيضاً كما يَعرضه على القرآن الكريم.

مثال ذلك رَدُّ الإمام أبي حنيفة لحديث سعد بن أبي وقّاص رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ سُئِل عن بيع الرّطب بالتّمر فقال: **«أينقص إذا جفّ؟»** قالوا: نعم، فقال: **«فلا إذَن»**[1].

أخذ أكثر علماء المسلمين بهذا الحديث وقالوا: لا يجوز بيع التّمر بالرّطب بحال. لكنّ أبا حنيفة ردّ هذا الخبر لأنّه مخالف لقوله ﷺ: **«التّمر**

---

(1) مالك: الموطّأ، كتاب البيوع، ح22، باب ما يُكره مِن بيع التّمر ج2، ص623؛ وأبو داود: السّنن، كتاب البيوع 18، باب في التّمر بالتمر ج3، ص251، ح3359؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب البيوع 14، باب ما جاء في النّهي عن المحاقلة والمُزابنة ج3، ص528، ح1225؛ والنّسائي: سنن النّسائي: بيوع 36، باب اشتراء التمر بالرّطب ج7، ص268 ـ 269، ح4544؛ والبيهقي: السّنن الكبرى ج5، ص294؛ والحاكم: المستدرك ج2، ص38 وصحّحه.

بالتّمر مثل بمثل» وهو جزء من حديث عبادة بن الصّامت ﷺ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«الذّهب بالذّهب والفضّة بالفضّة والبرّ بالبرّ والشّعير بالشّعير، والتّمر بالتّمر والملح بالملح، مِثلاً بمِثل، سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم»**، وفي رواية: **«فمن زاد أو ازداد فقد أربى»**[1].

وهذا الحديث يُجوّز بيع الرّطب بالتّمر؛ لأنّ التّمر يُطلق على الرّطب أيضاً، إذ إنّ التّمر اسم جنس للثّمرة الخارجة من النّخل من وقت انعقاده إلى إدراكه، ولا يُغيّر من اسم هذه الثّمرة تغيُّر أحوالها، كما لا يتغيّر اسم الإنسان بتغيُّر أحواله.

إنّ هذا الحديث المشهور، حديث عبادة، يوجب أحكاماً أهمّها: وجوب المماثلة لجواز البيع، وتحريم الفضل القائم فعلاً، وأنّ الفضل المحرّم هو الفضل الذي تنعدم به المماثلة في المقدار.

أمّا حديث سعد فيُخالفه في هذه الأحكام لأنّه حرّم البيع حال وجود المماثلة وحرّم فضلاً ليس قائماً فعلاً إنّما يوجد بعد الجفاف وبعد إتمام العقد. لذلك ردّه أبو حنيفة[2]. **ولا يبدو لي أنّ الحديثين مختلفان** إذ يتناول حديث عبادة التّمر أمّا حديث سعد فيُفصّل الأمر ويفرّق بين التّمر والرّطب، ويكون الحديث الأول عامّاً قد خصّصه الحديث الثاني ولم يُناقضه. بناء على ذلك يُقبل حديث سعد في عدم جواز بيع الرّطب بالتّمر لعدم التّساوي بينهما ولا يُردّ.

4 ـ جهود الإمام أبي حنيفة عند اختلاف حديثين متساويين في القوّة:

إذا تعارض حديثان متساويان في القوّة بأنْ كانا صحيحين ولم يترجّح

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب المساقاة 80، باب الصّرف وبيع الذهب بالورق نقداً ج3، ص1270؛ وأبو داود: السّنن: كتاب البيوع 12، باب في الصّرف ج3، ص248، ح3349؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب البيوع 23، باب ما جاء أنّ الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، كراهية التفاضل فيه ج3، ص541، ح1240 وقال: **حسن صحيح.**

(2) انظر: البزدوي: أصول البزدوي: أصول الفقه بشرح كشف الأسرار للبخاري القنّوجي ج3، ص735.

أحدهما على الآخر من جهة السّند وضع أبو حنيفة لنفسه مراحل اتّبعها لإزالة هذا التّعارض:

* **المرحلة الأولى**: **القول بالنّسخ**، وذلك بعد أن يتبيّن تاريخ ورود الحديثين، فجعل المتأخّر ناسخاً للمتقدّم، أو بأن يَرِدَ التّصريح بالنّسخ في أحد الحديثين أو باتّفاق علماء الأمّة على وقوع النّسخ.

* **المرحلة الثانية**: **التّرجيح**، ويتمثّل في البحث عن سبب يُقَوّي به متن هذا الحديث أو سنده على ذاك، فيقبل الرّاجح ويردّ المرجوح، كأن يرجّح بفقه الرّاوي، أو بفصاحة أحد اللّفظين، أو بعمل أكثر السّلف بأحد الحديثين دون الآخر، أو غير ذلك من وسائل التّرجيح[1].

* **المرحلة الثالثة**: **الجمع** بين الحديثين، وإظهار التّآلف والانسجام بينهما للوصول إلى مقصد الرّسول ﷺ ولا يكون ذلك إلّا للضّرورة.

* **المرحلة الرابعة**: القول **بتساقط الحديثين معاً** والالتجاء إلى القياس أو عمل الصّحابة أو الرّجوع إلى الأصل قبل ورود النّصّين المختلفين.

ـ مناقشة أبي حنيفة في هذه المراحل:

لا يختلف عاقل مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى في ضرورة إزالة التّعارض عن الحديثين المختلفين حتّى تبدو أدلّة الشّريعة منسجمة مؤتلفة لا يدخلها تناقضٌ ولا يشوبها ما لا يقبله عقلٌ سليمٌ.

لكنْ لنا أن نتساءل: لماذا قدّم أبو حنيفة رحمه الله تعالى النّسخ والتّرجيح على الجمع بين الحديثين المختلفين؟ يمكن أن تكون حجّة أبي حنيفة قائمة على الأسباب التّالية:

ـ انعقاد الإجماع على تقديم الرّاجح على المرجوح.

ـ اتّفاق العقلاء على تقديم الرّاجح على المرجوح.

ـ عمل الصّحابة ماض على التّرجيح وتقديم حديث على آخر كترجيح

---

(1) انظر: الباب الأوّل: الفصل الخامس الخاصّ بالتّرجيح بين الأحاديث المختلفة من هذه الرسالة ص151.

حديث عائشة ﵂ في الغُسل من التقاء الختانين على حديث أبي هريرة إنّما الماء من الماء[1].

ـ الحقّ لا بدّ أن يكون في أحد النّصين المختلفين فإذا عملنا بهما معاً جَمَعنا بين الحقّ وغيره.

بناء على ذلك حَكَم أبو حنيفة بتأخير الجمع للضّرورة وتقديم غيره عليه، فإذا علمنا التّاريخ كان المُتأخّر ناسخاً للمتقدّم، وإن جهلنا التاريخ رجّحنا.

عند التّأمّل في هذه الحُجج وجدنا فيها الكثير من الحقّ، لكنّها لا تخلو من نقائص إذ إنّ كلّ سبب من هذه الأسباب يمكن أن يعارضه سبب آخر قد يكون أقرب إلى الحقّ.

ـ فأمّا انعقاد الإجماع على تقديم الراجح على المرجوح فإنّما يكون عند تعذّر الجمع بين الأدلّة المتعارضة، أمّا قَبْلَه فَلَا.

ـ وأمّا اتّفاق العقلاء على تقديم الرّاجح على المرجوح فيكون أيضاً عند تعذّر الجمع بين الأدلّة المتعارضة.

ثمّ نقول إذا أمكن الجمع بين الحديثين لم يجز أنْ نُسمّيهما متعارضين مختلفين إلّا ظاهراً، وبالتّالي لم يَعُد يُجدُ ما يبرّر التّرجيح بينهما وقد أصبحا مُؤتلفين؛ لأنّ الترجيح إنّما يكون بين المتعارضين في الظاهِر.

ـ وأمّا عمل الصّحابة ومَنْ بَعْدَهم من ترجيحٍ بين الأحاديث إنّما كان بَعْدَ أنْ عَجَزُوا عن التّوفيق بين الحديثين المختلفين كما في حديث عائشة وأبي هريرة المُتَقَدِّمَيْنِ.

ثمّ لم يَنُصَّ أحد من الصّحابة أو التّابعين على تقديم التّرجيح على الجمع ولا يُستفادُ من عمل الصّحابة تقديمُ هذا على ذَاك.

---

(1) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الحيض، ح87 ـ 89، باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين ج1، ص271 ـ 272؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة، 84، باب في الإكسال ج1، ص55 ـ 56، ح216؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الطّهارة 80، باب ما جاء إذ التقى الختانان وجب الغسل ج1، ص180، ح108؛ وأحمد: المسند ج2، ص178 وج3، ص29.

ـ وأمّا القول بأنّ في الجمع عملاً بالحقّ وضِدّه فهو صحيح إذا كان الحديثان متعارضين فِعْلاً، فعند ذلك نلجأ إلى القول بنسخ أحدهما للآخر أو ترجيحه عليه. أمّا عند إمكانية الجمع بينهما كأن يكون أحدهما عامّاً والآخر خاصّاً أو أحدهما مُطلَقاً والآخر مُقيَّداً فلا يكون الجمع بينهما جمعاً بين الحقّ وضِدِّهِ.

لذلك؛ نرى أنّ إعمال الحديثين معاً أولى بالتّقديم تنزيهاً للشّريعة عن التّناقض والاضطراب ولأنّ الشّارعَ إنّما نصب الأدلّة ليُعمل بها لا لِتُهمل، وذلك يتحقّق بتقديم الجمع على التّرجيح ، خِلافاً لمسلك الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

المبحث الثّاني

اختلاف الحديث مع القياس وجهود الإمام أبي حنيفة في ذلك

1 ـ تحديد علماء الحنفيّة لموقف إمامهم عند اختلاف الحديث مع القياس:

ـ آراء علماء الحنفية:

لم يختلف المحدّثون والفقهاء في أنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى كان يعتمد السّنّة النّبويّة الشّريفة في استنباطه. ولكن اختلفوا في مقدار اعتماده عليها. حتّى زعم بعضهم أنّه كان يُقدِّم القياس على السّنّة، بينما زعم آخرون أنّه يقدّم السّنّة على القياس[1]. **فما هي حقيقة موقف الإمام أبي حنيفة عند** اختلاف الحديث مع القياس؟

١ ـ الرّأي الأوّل:

أنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى كان يُقدّم الحديث النّبويّ فلا مجال للّرأي عند وجود حديث ولو كان من أخبار الآحاد، ودون اعتبارٍ لفقه الرّاوي؛ لأنّنا إذا وثقنا في حفظ الرّاوي وضبطه وجب قبول روايته ولا معنى لردّها، بل إنّ الوقوف على عدالته يدفع تُهمة التَّزيُّد أو النّقصان في الخبر الذي يرويه.

فالحديث النّبوي يقين بأصله لأنّه من قول الرسول ﷺ فلا يحتمل الخطأ، والشّبهة عارضة من أجل النّقل، أمّا القياس فاحتمالٌ بأصله لأنّه مَبنِيّ على عِلّة لم تتحقّق يقيناً إلّا بنصّ أو إجماع أو أمر عارض. ولا شكّ أنّ تيقُّن

---

(1) انظر: الخوارزمي (محمد بن محمود ت665هـ/ 1266م) جامع مسانيد الإمام الأعظم (أبي حنيفة النّعمان) دائرة المعارف حيدرآباد، الهند، الطبعة الأولى، 1332هـ/ 1913م، ج1، ص43.

الأصل راجحٌ على المُحتمَلِ[1].

ب ـ الرّأي الثّاني:

أنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى يُقدّم الحديث إذا كان راويه قد عُرِف بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الأربعة وزيد بن ثابت وعائشة، ويرفض القياس إذا كان مخالفاً له لأنّ الفقيه المجتهد لا يتوهّم قصوره في رواية الحديث.

أمّا إذا كان الرّاوي عدلاً ضابطاً لكن دون هؤلاء مثل أبي هريرة وأنس بن مالك فما وافق القياس من روايتهم قَبِلَه وما خالفه ينظر فيه، فإن تلقّته الأمّة بالقبول عمل به وإلّا ترَكَهُ وقدَّم القياس عليه؛ لأنّ القياس الصّحيح حُجّة ثابتة بالكتاب والسّنّة المشهورة والإجماع[2].

ج ـ الرّأي الثّالث:

يقوم على تقسيم القياس إلى أربعة أنواع ويُفصّل الكلام في اختلاف الحديث مع القياس وحقيقة موقف الإمام أبي حنيفة:

* **القسم الأوّل**: أن يكون القياس مبنيّاً على نصّ قطعيّ الثّبوت وأن تكون العلّة منصوصاً عليها أو كالمنصوص عليها. في هذه الحالة لا ينبغي التّعارض بين القياس والحديث لأنّ الحديث إمّا أن يكون قطعيّاً أو ظنّيّاً، فإن كان قطعيّاً لم يصحَّ تعارضٌ بين قطعيّين إلّا على وجه النّسخ أو اللّجوء إلى التّرجيح، وإن كان ظنّيّاً وجب ردّ الحديث لأنّه لا يثبت أمام القياس الّذي بُنِيَ على نصّ قطعيّ، فلا تثبت نسبتُهُ إلى رسول الله ﷺ.

* **القسم الثاني**: أن يكون القياس مبنيّاً على أصل ظنّيّ والعلّة ثابتة بالاستنباط لا بالنّصّ. في هذه الحالة يقدَّم الحديث وإن كان خبر آحاد لأنّ القياس دخلته الظّنون من ناحية الاستنباط ومن ناحية الأصل، أمّا حديث

---

(1) انظر: البخاري القنّوجي: كشف الأسرار ج2، ص703.

(2) انظر: السّرخسي (محمد بن أحمد بن أبي سهل ت490هـ/ 1096م): أصول الفقه: تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النّعمانيّة، حيدرآباد، الدكن (د.ط) 1372هـ/ 1952م، ج1، ص339 ـ 342.

الآحاد فدخله ظنٌّ واحدٌ من جهة النّقل، وما دخله ظنّ واحد أَوْلَى بالقبول ممّا داخلته ظنون كثيرةٌ.

* **القسم الثالث**: أن يكون أصل القياس ثابتاً بنصّ ظنّيّ وأن تكون العلّة قد نصّ عليها بِنصّ ظنّيّ، وفي هذه الحالة يُقدَّم الحديث النّبوي ولو كان خبر آحاد لأنّه دالٌّ على الحكم صَرَاحَة ولا يُلتفتُ إلى القياس الّذي أفاد الحكم عن طريق الظّنّ.

* **القسم الرّابع**: أن يكون أصل القياس قطعيّاً ولكنّ العلّة مستنبطة، وهذه الحالة محلّ اختلافٍ[1].

ـ مناقشة هذه الآراء:

لا يخفى علينا أنّ هذه الآراء غير مُتّفقة على حقيقة موقف أبي حنيفة رحمه الله تعالى من الاختلاف بين الحديث والقياس.

أ ـ فالرّأيُ الأوّل يُعبّر عن موقف علماء الحديث وأهل الأثر، فهم الّذين عُرفوا بتقديم الخبر على الرّأي ولا مجال للرّأي عندهم عند وجود الحديث. ولم يُعرف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنّه كان لا يُولي للرّأي أهمّيّةً إزاء الحديث.

صحيح أنّه كان يُفتي بالحديث أحياناً ويُقدّمه، لكن لم يكن ذلك بالدّرجة الّتي تُخرجه من أهل الرّأي ليُصبح من أهل الحديث، وإلّا فما الفرق بينه وبين مالك أو الشّافعي أو ابن حنبل.

وكيف **يصُحُّ** القول بأنّ أبا حنيفة رحمه الله تعالى يُقدّم الحديث على القياس والحالُ أنّه اشتهر بخلاف ذلك حتّى طعَنَ الطّاعنون وأحسّ بهذه التّهمة في حياته فلم يَرَ بُدّاً من أن يُدافع عن نفسه[2].

إنّ الرّأي الأوّل عن الإمام أبي الحسن الكرخي وهو عُبيد الله بن

---

(1) انظر: البخاري القنّوجي: كشف الأسرار ج2، ص699 ـ 700.

(2) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (د.ط.ت) ج13، ص387.

الحسن بن دلال الفقيه الحنفي الأصولي، انتهت إليه رِئاسة الحنفيّة بالعراق (ت340هـ/ 951م)[1] لكنّه تأثّر بالمحدّثين ودافع عن إمامه حتّى زعم أنّ رأي الإمام هو مثل رأي الشافعي وأحمد.

ب ـ **الرّأي الثاني** منسوب لعيسى بن أبان بن صدقة القاضي البغدادي الحنفي (ت220هـ/ 835م)[2] وقد جعل أبا هريرة ﷺ من غير أهل الفقه والاجتهاد وبنى على ذلك ردّ خبره إذا تعارض مع القياس، مثلَ ردِّ حديث المصَرَّاة الذي تقدّم ذكره في هذه الرّسالة[3].

ولنا أن نتساءل هل يصُحّ أن يُنسب هذا الرّأي إلى أبي حنيفة والحال أنّه قَبِل رواية مَن هو دون أبي هريرة ﷺ في الفقه والمعرفة بأحكام الشّريعة: نعني بذلك حديث أبي حنيفة بسنده عن معبد الجُهني[4] عن النّبيّ ﷺ في انتقاض وضوء من قهقه في الصلاة. فهذا حديث رواه مَن لا يُعرف بالفقه بين الصّحابة، وهو مخالف للقياس.

فإنْ قيل: إنّ الحديث قد رواه غيرُ مَعْبَد، مثل أبي موسى الأشعري وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك وعِمران بن الحصين وأسامة بن زيد فالجواب أنّ الحديث لم يصحَّ من وجهٍ مُسْند[5].

---

(1) انظر: الزّركلي (خير الدّين ت1396هـ/ 1976م): الأعلام: مطبعة كوستانسوماس وشركائه، الطبعة الثالثة، 1374هـ/ 1955م، ج4، ص347؛ والقرشي (عبد القادر بن محمد ت775هـ/ 1373م): الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية ج1، ص337.

(2) انظر: البغدادي (إسماعيل باشا ت1339هـ/ 1920م): هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، دار الفكر (د.ط) 1402هـ/ 1982م، ج1، ص806.

(3) انظر: المبحث الثاني من الفصل الثالث في الباب الأوّل ص93.

(4) هو معبد بن خالد الجهني أحد الأربعة الّذين حملوا ألوية جُهينة يوم فتح مكّة وتوفّي سنة 72هـ/ 691م وقيل ليس له صُحبة والحديث مُرسَل. انظر: ابن حجر: الإصابة ج3، ص418؛ وابن عبد البرّ: الاستيعاب ج3، ص437 ـ 438.

(5) انظر: الزّيلعي (عبد الله بن يوسف ت762هـ/ 1360م): نصب الرّاية لأحاديث الهداية لأبي الحسن برهان الدين علي المرغيناني (ت593هـ/ 1197م) دار إحياء التّراث العربي، الطبعة الثّالثة، 1407هـ/ 1987م، ج1، ص47 ـ 54. وهو حديث **ضعيف**. انظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة ج2، ص74، الحديث 607.

فإن قيل: لقد ردّ بعض الصّحابة رواية أبي هريرة عندما خالفت القياس، فكذلك ردّ أبو حنيفة روايتَهُ عندما رآها تُخالف القياس لكنْ دون أن يُنقص ذلك من قيمة هذا الصّحابيّ، **قُلنا: هذا الجواب غير مقنع**، ولا بدّ مِن البحث عن حقيقة موقفِ أبي حنيفة في غير هذا الرّأي **لأنّي وجدتُ** مِن تَتَبُّعِ فُروع الفقهِ أنّهم ردّوا حديث العَرَايَا الذي ورد فيه أنّ النّبيّ ﷺ رخّص في العرايا[1].

وهذا الحديث من رواية زيد بن ثابت وهو مَن عُرف بفِقْهِه واجتهاده فوجب أن يُقبل بناءً على هذا الرّأي. مع ذلك ردّ أبو حنيفة حديثه هذا لأنّه مخالِفٌ للقياس إذ يدخل في باب الرّبا ولا يجوز مِثلاً بِمِثلٍ[2].

ثمّ وجدنا الإمامَ أبا حنيفة يَقْبَل حديث أبي هريرة في عدم إفطار الصّائم إذا أكل أو شرب ناسياً ويُقدّمه على القياس مع أنّه نُسب إليه القول بأنّ أبا هريرة ليس بفقيه. كما أنّ هذا الفرعَ الفقهيّ يَنقُضُ الرّأي الأوّل الذي يدّعي أنّ أبا حنيفة لا يلتجئُ إلى القياس إلّا اِضطِراراً.

ج ـ **أمّا الرّأي الثّالث**: فهو منسوب إلى أبي الحسين محمد بن علي البصري أحد أئمّة الأصول والكلام (ت436هـ/ 1044م)[3] ويبدو في هذا الرّأي الكثيرُ من الاحتراز والتّخفّي وراء اِتّجاهات الأئمّة أصحاب المذاهب، ولا يحدّد وجهة نظر أبي حنيفة بالتّدقيق، ولا غرابة في ذلك ما دام صاحبُ هذا الرّأي أحد كِبار المُعتزلة المُتَأخرين، جمع إلى جانب الكلام الفقهَ

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب البيوع 84، باب تفسير العرايا ج4، ص328، ح2192؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب البيوع 64، باب تعريف بيع الرّطب بالتّمر إلّا في العرايا ج3، ص1169.

(2) انظر: الزّحيلي (محمّد وهبة): الفقه الإسلامي وأدلّته دار الفكر، سوريا، الطبعة الثّانية، 1985م، ج4، ص439 ـ 440.

(3) انظر: ابن خلّكان (أبو العيّاش أحمد بن محمد ت665هـ/ 1266م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان (د.ط) ج3، ص401؛ والذّهبي: ميزان الاعتدال ج3، ص654.

والأصول. وقد تشبّع بأقوال الأئمّة وخَبِر كيفيّة عرضها ونقدها وتمسّك بمذهب أبي حنيفة ودافع عنه اقتناعاً بوجاهته بين المذاهب.

الرّأي المختار:

إزاء ضعف هذه الآراء في تحديد موقف الإمام أبي حنيفة عند تعارض الحديث مع القياس، حاول الأستاذ الشّيخ محمد أبو زهرة أن يَدْرُس المسألة دراسةً مُتأنّية وخرج بالنّتيجة التالية:

- أنّ الأحاديث المتواترة والمشهورة - وهي قليلة جدّاً - يَقبلها ويرفض القياس بل لا ينظر إليه أصلاً؛ لأنّ السّنّة تأتي بعد الكتاب مَرْتَبَة ثمّ بعد ذلك يأتي القياس.

- أنّ أخبار الآحاد إن عارضت قياساً علّتُهُ مستنبطة من أصلٍ ظنّيّ أو كان استنباطاً ظنّيّاً ولو من أصل قطعيّ، أو كانت مستنبطة من أصل قطعيّ وكانت قطعيّة، ولكنّ تطبيقها في الفرع ظنّيّ قدّم الأخبار أيضاً على القياس.

- أنّ أخبار الآحاد إن عارضت قياسا عِلّتُهُ منصوص عليها وكان يعتمد على أصل قطعيّ، وهو قطعيّ في الفرع كما هو قطعيّ في الأصل يقدّم القياس على الخبر وعدَّ الحديث شاذّاً.

- إذا عارضت أخبار آحاد أصلاً عامّاً من أصول الشّرع ثبتت قطعيّته وكان تطبيقه على الفرع قطعيّاً فإنّ أبا حنيفة يُضعّف خبر الآحاد وينفي نِسبته إلى الرّسول ﷺ ويحكم بالقاعدة العامّة التي لا شُبهة فيها[1].

ومع أنّ هذه النّتائج التي توصّل إليها محمّد أبو زهرة رحمه الله تعالى قد كانت مبنيّة على دراسةٍ لآراء أبي حنيفة الفقهيّة فإنّ الدكتور رفعت فوزي عبد المطّلب لم يوافقه عليها ومال إلى رأي أبي الحسن الكرخي المتقدّم القائل بأنّ أبا حنيفة لا يترك الخبر من أجل القياس قطعيّاً كان أو غير قطعيّ.

---

(1) انظر: أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، الطّبعة الثّانية، 1955م، ص268 - 298؛ وأبو زهرة: مالك: مطبعة مخيمر القاهرة، نشر مكتبة الأنجلو (د.ط) 1952م، ص299.

حجّته في ذلك قول الإمام ابن تيمية: «إنّ مَنْ ظَنّ بأبي حنيفة أو غيره من أئمّة المسلمين أنّهم يتعمّدون مخالفة الحديث الصّحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم وتكلّم إمّا بظنٍّ وإمّا بهوى، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التّوضّؤ بالنّبيذ في السّفر مُخالفة للقياس، وبحديث القهقهة في الصّلاة مع مُخالفته للقياس لاعتقاده صحّتهما وإن كان أئمّة الحديث لم يُصحّحوها»[1].

ونحن بدورنا **لا نوافق** الدّكتور عبد المطّلب لما ثبت عند الأحناف من ردّ للأحاديث النّبويّة لأجل القياس.

أمّا ابن تيمية رحمه الله فزعيمٌ مُصلح نظر إلى منزلة السّنّة عند الأئمّة من جانبٍ واحدٍ. وإنّ الإمام أبا حنيفة الّذي قدّم حديث النبيذ وحديث القهقهة على القياس، هو نفسه الذي قدّم القياس على حديث المَصَرَّاة ولم يعتبر التّصرية عيباً ولا غرراً في العقد، وهو الّذي قدّم القياس على حديث القُرعة في العِتق، وقدّم القياس على حديث من وطئ جارية امرأته . . . إلخ.

بناء على ذلك فإنّ اعتراض الدّكتور عبد المطّلب على الشيخ «أبو زهرة» **اعتراض ضعيف فاقد للأدلّة إزاء رأيٍ قويٍّ** يبدو متماسكاً مدعّماً بالشّواهد والحجج.

---

(1) ابن تيمية: رفع الملام عن الأئمة الأعلام: مجموع فتاوى ابن تيمية 20/ 304، وانظر: عبد المطّلب: توثيق السّنة في القرن الثاني الهجري ص400.



المبحث الثّالث

نفي الاختلاف بتعليل الحديث

1 ـ اِتّهام الإمام أبي حنيفة بمُخالفة الأحاديث:

نَقَل الخطيب البغدادي رحمه الله تعالى (ت463هـ/ 1070م) في كتابه تاريخ بغداد الكثير من طعون الأئمّة في أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

* مِن ذلك أنّ أبا حنيفة سُئِل عن شيء من الغزو فأجابه حسب ما أدّى إليه اجتهاده فقال له السّائل وكان من أهل الحديث: إنّه يُروى فيها عن النّبيّ ﷺ كذا وكذا، فقال له أبو حنيفة: دعنا من هذا.

* ومن ذلك أنّ المحدّث سفيان بن عُيينة (ت198هـ/ 813م) قال: ما رأيت أجرأ على الله من أبي حنيفة كان يضرب الأمثال لحديث رسول الله ﷺ فيرُدُّه. بلغه أنّي أروي: **«البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا»**[1]، فجعل يقول: أرأيت إن كانا في سفينة؟ أرأيت إن كانا في سجن؟ أرأيت إن كانا في سفر؟ كيف يفترقان؟

* ويروي عن غيره أنّ أبا حنيفة ردّ على رسول الله ﷺ أربعمائة حديث أو أكثر. منها: **«للفرس سهمان وللرّجل سهم»**[2]، وقال: أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن. ومنها أنّ النّبيّ ﷺ كان يقرع بين نسائه إذا أراد

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب البيوع 44، باب البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا الحديث 2110، ج4، ص275.

(2) هذه رواية مسلم: صحيح مسلم، كتاب الجهاد 57، باب كيفية قسمة الغنيمة بين الحاضرين ج3، ص1383؛ ورواية البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الجهاد 51، باب سهام الفرس الحديث 2863 ج6، ص51: «تجعل للفرس سهمين، ولصاحبه سهماً».

أن يخرج في سفر[1] فقال أبو حنيفة: القرعة قمار[2].

أمّا الإمام أبو بكر عبد الله بن محمّد بن أبي شيبة (ت235هـ/ 849م) فعقد في مصنّفه باباً بعنوان: «هذا ما خالف فيه أبو حنيفة الأثر الّذي جاء عن رسول الله ﷺ» جمع فيه مائة وخمساً وعشرين مسألة[3].

هذه بعض الطّعون التي ذكرها الخطيب البغدادي الذي ترجم له في كتابه في نحو مائة صفحة، ناقلاً كلام معدّليه ومضعّفيه، وهي اتّهامات تبدو خطيرة في حقّ إمام اتّبعه أكثر من رُبع المسلمين في شتّى بقاع الأرض، يدينون برأيه ويقضون بفقهه.

2 ـ دفاعه عن نفسه:

لقد وصلت بعض هذه الاتّهامات إلى الإمام أبي حنيفة في حياته، وبلغه أنّ كثيراً من العلماء ينسبون إليه مُخالفة الحديث. فحاول الدّفاع عن نفسه مُبيّناً منهجه في اعتماد استنباط الأحكام قائلاً: «آخذ بكتاب الله، فإن لم أجد فبِسُنّة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنّة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه، آخُذُ بقول مَن شئتُ منهم، ولا أخرُجُ مِن قولهم إلى قول غيرهم، فأمّا إذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم (النخعي) والشّعبي وابن سيرين، والحسن (البصري) وعطاء، وسعيد بن المسيّب . . . فقومٌ اجتهدوا فأجتهدُ كما اجتهدوا»[4].

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب النّكاح97، باب القرعة بين النساء إذا أراد سفراً الحديث 5211؛ ومسلم: صحيح مسلم: فضائل الصحابة 88، باب فضل عائشة رضي الله عنها ج4، ص1894.

(2) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج13، ص323.

(3) انظر: ابن أبي شيبة (أبو بكر عبد الله بن محمد ت235هـ/ 849م): المصنّف في الأحاديث والآثار، ضبط وترجيح محمد عبد السّلام شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1416هـ/ 1995م؛ كتاب الرّدّ على أبي حنيفة ج7، ص276 ـ 326.

(4) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج13، ص368؛ والكوثري (محمد زاهد ت1371هـ/ 1952م): تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من =

ورُوِي أنّ أبا جعفر المنصور الخليفة العبّاسي كتب إليه: «بلغني أنّك تُقَدِّم القياس على الحديث» فردّ الإمام أبو حنيفة في رسالة جاء فيها: «ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين، إنّما أعمل أوّلاً بكتاب الله، ثمّ بسُنّة رسول الله ﷺ، ثمّ بأقضية أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ، ثمّ بأقضية بقيّة الصّحابة ثمّ أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، وليس بين الله وبين خَلقه قرابة»[1].

وسمعه تلاميذه يوماً يقول: «عجباً للنّاس، يقولون إنّي أُفتي بالرّأي، ما أفتي إلّا بالأثر»[2].

3 ـ رَأْيُنَا في المَوْضُوع:

إنّ اِتّهام الإمام أبي حنيفة بِمخالفة أحاديث رسول الله ﷺ لا يخلو من أمرين:

ـ **الافتراض الأوّل**: أنّه كان يجهل تلك الأحاديث، فلم تبلغه وقَصُر باعه في الحديث واكتفى بالوقوف على أحاديث معدودة.

مناقشة هذا الافتراض:

فأمّا نسبة جهل هذه الأحاديث إلى الإمام أبي حنيفة فهو فرضٌ سهلٌ. لكن يلزم منه نسف المذهب الحنفي كلّه، إذ هذا يعني أنّ أبا حنيفة رحمه الله قد اجتهد مع وجود نصّ لم يبلغه، ولكن بلغ غيره، فتوصّل إلى استنباط أحكام، لو كان يعلمُ النّصَّ لَما استنبطها، ولَمَا أفتى بها، فيكون فقهُهُ مبنيّاً على غير أساسٍ صحيحٍ.

ثمّ كيف يصحّ أن يُنسب الإمام أبو حنيفة إلى قلّة العلم بالحديث والحال

= الأكاذيب، تقديم عزّت العطّار الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية (د.ط) 1942م، ص86.

(1) الشّعراني (عبد الوهاب ت973هـ/ 1565م): الميزان الكبرى أو الطّبقات الكبرى المسمّاة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، مكتبة محمد علي صبحي وأولاده، القاهرة (د.ط.ت) ج1، ص52.

(2) المكّي (أبو المؤيّد الموفّق بن أحمد ت568هـ/ 1172م): مناقب أبي حنيفة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية 1321هـ/ 1903م، ج1، ص77 ـ 78. وانظر: الكوثري: تأنيب الخطيب ص86.

أنّه سمع كثيراً من التّابعين: عراقيين وحجازيّين، منهم نافع مولى ابن عمر، وهشام بن عروة، والأعرج (عبد الرّحمٰن بن هرمز)، وأبو إسحاق السّبيعي، وابن شهاب الزّهري، وعمرو بن دينار وغيرهم[1].

صحيح أنّه لم يجلس للتّحديث، ولم يُصنِّف فيه، إلّا أنّ تلاميذه جمعوا أحاديثه في كتبٍ ومسانيدَ بلغت بضعة عشر مُسنداً، منها: كتاب الآثار لأبي يوسف، وكتاب الآثار المرفوعة لتلميذه محمّد، ومسند الحسن بن زياد اللّؤلؤي، ومسند حمّاد ابن الإمام أبي حنيفة...[2].

كما أنّ الحفّاظ دوّنوا العديد من أسماء الحفّاظ عنه مثل ابنه حمّاد ووكيع بن الجرّاح وعبد الرّزّاق الصّنعاني وأبي يوسف القاضي ومحمّد بن الحسن وخلائق ولذلك عدوا أبا حنيفة في طبقة الحفّاظ[3]. بناء على ذلك لا يمكن قبول هذا الافتراض بل وجب الحكم بردّه.

الافتراض الثّاني: أنّ الإمام أبا حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان على علم بتلك الأحاديث، لكنّه خالفها لسببٍ أقنعه بضرورة فِعلِ ذَلكَ.

مُناقشة هذا الافتراض:

إنّ الافتراض بأنّ الإمام أبا حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان على علم بكلّ الأحاديث أمرٌ يخالفه الواقع الذي عاشه الصّحابة والتّابعون وأتباعهم. فلقد خَفِيَ على الصّحابة رضي الله عنهم العديد من الأحاديث رغم قُربهم من رسول الله ﷺ.

من ذلك أنّ عمّاراً عَلِمَ التّيمّم وجَهِلَه عُمر وابن مسعود، وعَلِم عليٌّ وحذيفة بالمسح وجهلته عائشة وابن عمر وأبو هريرة ..[4]. وتفرّق الصّحابةُ

(1) انظر شيوخه عند: البغدادي: تاريخ بغداد ج13، ص323؛ والمكّي: مناقب أبي حنيفة ج1، ص37 ـ 53.
(2) انظر: السّباعي (مصطفى): السّنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1402هـ/ 1982م، ص413 ـ 414.
(3) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج1، ص168؛ وابن كثير: البداية والنّهاية، مكتبة المعارف، بيروت (د.ط) 1410هـ/1990م، ج10، ص107.
(4) انظر: ابن حزم: الأحكام ج2، ص127.

في الأمصار ومعهم الأحاديث التي نقلوها عن رسول الله ﷺ إلى التابعين الذين لم يَدَّعِ أحدٌ منهم أنّه أحاط بالأحاديث كُلّها، من ذلك أنّ شاباً تكلّم يوماً عند عامر الشّعبي (ت103هـ/ 721م) فقال له الشّعبي: ما سمعنا بهذا، فقال الشّابّ: كلَّ العلم سمعتَ؟ قال: لا، قال: فشطره؟ قال: لا، قال: فاجعل هذا في الشّطر الثّاني الّذي لم تَسْمَعْهُ[1].

الرّأي المختار:

الذي نراه في هذه المسألة أنّ القولَ بأنّ الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد فاتته بعض الأحاديث يُمكن أن يُقبل، ولا يطعن ذلك في إمامته وتقدُّمه على غيره، فقد قال عنه الإمام النّاقد الحافظ يحيى بن معين (ت233هـ/ 848م): «كان ثقة لا يُحدّث من الحديث إلّا بما يحفظه»[2] ثمّ نقول: إذا كان ابن أبي شيبة رحمه الله قد أخذ على أبي حنيفة رحمه الله مخالفته للحديث النّبوي في مائة وخمسة وعشرين مسألة فإنّ هذا العدد لا يكاد يُذكر إذا قارنّاه بم رُوي عن هذا الإمام من مسائل بلغت على أقلّ تقدير ثلاثاً وثمانين ألف مسألة اعترف ابن أبي شيبة بأنّها لم تخالف السُّنّة[3].

لكن ينبغي أن لا ننسى أنّ لأبي حنيفة شروطاً دقيقة في قبول الأحاديث لا تُفهم إلّا إذا وضعنا الفقه العراقيَّ في إطاره التاريخي.

لقد قام فقه الكوفة على علم عبد الله بن مسعود وعليّ بن أبي طالب وعمر بن الخطّاب ثمّ القاضي شريح وعلقمة بن قيس ومسروق بن الأجدع ثمّ إبراهيم النّخعي وبعده حمّاد شيخ أبي حنيفة.

وقد اتّسمت هذه المدرسة الفقهيّة بالتّقليل من الرّواية خشية الوقوع في الكذب والتّقوّل على رسول الله ﷺ ابتداءً من عمر الذي يدعو النّاسَ إلى ذلك، اِنتهاءً إلى إبراهيم النّخعيّ الذي كان يقول: «أقولُ: قال عبد الله، وقال

---

(1) السّيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص297.

(2) السّيوطي: طبقات الحفّاظ ص80.

(3) السّباعي: السّنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي ص413.

علقمة أحبُّ إلينا»[1] مرُوراً بعليّ الذي كان يُحَلِّفُ من يَرْوِي عن رسول الله ﷺ وإن كان عدلاً ضابطاً.

وأهمُّ شرطٍ من هذه الشّروط ألّا يكون الحديثُ معلولاً بالاختلاف. ومن صور الاختلاف في الحديث:

- أن يُعارِضَ الأصول المجتمعة عنده؛ لأنّه يعملُ بأقوى الدّليلين، فيكون الحديث عند ذلك شاذّاً.

- أن يُعارِضَ ظاهر القرآن الكريم، فيترك الحديث؛ لأنّ القرآن أثبتُ سَنَداً، إلّا إذا كان الحديث بياناً لمجمل أو نصّاً لحكمٍ جديد، فعند ذلك ينتفي التّعارض.

- أن يعارِض السُّنّة المشهورة، فيعمل بأقوى الدّليلين أيضاً.

- أن يعارِض حديثاً مثلَهُ، فيلتجئ إلى البحث عن النّاسخ والمنسوخ وإلّا اضطرّ إلى التّرجيح بوجوهه المتعدّدة، فإن تعذّر ذلك رَجَعَ إلى الجمع بين الحديثين.

- أن يَعمل رَاوي الحديث بخلاف ما رواه. فهذا عنده دليلٌ على ردّ الحديث؛ لأنّه لو كان صحيحاً لكان الرّاوي أوّل من يعمل به.

- أن يخالفَ العملَ المتوارثَ بين الصّحابة والتّابعين. فهذا عنده دليلُ نسخِهِ أو عدمِ صحّته.

- أن يَتْرُكَ أَحَدُ المختلِفين في الحكم من الصّحابةِ الِاحتجاجَ به إذا رواه أحدهم، إذ لو كان ثابتاً لاحتجّ به.

هذه نماذج من منهج الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى في نفيه للاختلاف بين الحديث النّبويّ، تقوم أساساً على تعليل الخبر المعارَضِ فيقبل أقوى الدّليلين أو يلتجئ إلى القول بالنّسخ أو التّرجيح أو الجمع بين الحديثين.

---

(1) الدهلوي (أحمد بن عبد الرّحيم ت1176هـ/ 1762م): حجة الله البالغة، المطبعة الخيريّة، مصر (د.ط) 1322هـ/ 1904م، ج1، ص151.

وهو في كلِّ حالٍ من الأحوال لم يجهل حديث رسول الله ﷺ ولم ينبذه وراء ظهره، إنّما كان له منهج فقهيّ مستقلّ لم يرضه الكثير من أهل الأثر، لكنّه مع ذلك يستند إلى أصل ديني ثابت.

وهذا ما أكّده الشّيخ عبد الوهّاب الشّعراني (ت973هـ/ 1565م) إذ قال: «وقد تَتَبَّعْتُ بحمدِ الله أقوالَهُ وأقوالَ أصحابِهِ لمّا ألّفتُ كتاب أدلّة المذاهب فلم أجِدْ قولاً من أقوالِهِ أوْ أقوالِ أصحابِهِ إلّا وهو مُستَنِدٌ إلى آيةٍ أو حديثٍ أو أثرٍ أو إلى مفهومِ ذلك، أو حديثٍ ضعيفٍ كَثُرت طُرقه أو إلى قياسٍ صحيحٍ على أصلٍ صحيحٍ»[1].

ولعلّ هذا الاتّهام وغيره هو الذي دفع الإِمَامِ أبا جعفر الطّحاوي رحمه الله إلى كتابة مصنَّفِهِ البديع «شرح معاني الآثار» وسيتّضح ذلك في موضِعِهِ من هذه الرّسالة إن شاء الله تعالى.

(1) الشعراني: الميزان الكبرى ج1، ص51.

نتيجة الفصل

من خلال هذا الفصل لاحظنا أنّ الإمام أبا حنيفة النّعمان رحمه الله قد نشأ في بيئة عقليّة تزخر بالعلم والعلماء، وأصبح كلّ عالِم من عُلماء التّابعين مذهبٌ دارت عليه المسائل وأفتى به المفتون، كما انتشرت الزّندقة وكثر الكذب على رسول الله ﷺ فتولّدت في علماء العراق روح الشّك خوفاً من أن يَنسِبوا إلى رسول الله ﷺ ما لم يقله.

من هنا وضع الإمامُ أبو حنيفة مقياسه النّقديّ: فحكّم الأصول الثّابتة يعرض عليها الحديث النّبويّ فما خالفها اعتُبِرَ من مختلف الحديث فقدّم أقوى الدّليلين، واعتبر الحديثَ عند ذلك معلولاً، وعلّته «الانقطاع الباطن».

وعند اختلاف حديثين متساويين في القوّة يسعى لإزالة الاختلاف بالقول بالنّسخ إن أمكن وإلّا فالتّرجيح ثمّ الجمع بين الحديثين المختلفين، وإذا عجز عن كلّ ذلك قال بتساقطهما معاً والتجأ إلى القياس أو عمل الصّحابة أو رجع إلى الأصل قبل وُرود الحديثين المختلفين.

أمّا إذا اختلف الحديث النّبويّ مع القياس فقد اختلف تلاميذه في تحديد موقفه واستطعنا أن نخرج بنتيجةٍ مبنيّةٍ على النّقدِ العلميّ النّزيه الذي لا يَتَحَامَلُ على هذا الإمام ولا يتعصّبُ لَهُ فلا يرى الحقّ إلّا معه، وهذه النّتيجة هي: أنَّ الحديث القطعيّ مُقدَّمٌ على القياس قطعيّاً كان أو ظنّيّاً، وأنّ الحديث الظّنيَّ مُقدَّمٌ أيضاً على القياس الظّنيّ، لكن إذا عارض الحديثُ الظَّنيُّ قياساً قطعيّاً ردَّ الحديثَ وأخذ بالقياسِ.

ومع أنّ أهل الحديث لم يَقْبَلوا من الإمامِ أبي حنيفةَ شروطَهُ للعمل بالحديثِ، ولم يَرتضُوا منهجَه في رفعِ الاختلافِ عن الحديثِ فإنّنا من خلال هذه الدّراسةِ سجّلْنا أنّهُ لم يرفع التّعارضَ إلّا بالاستنادِ إلى نصٍّ دينيٍّ أو قياسٍ عليهِ.



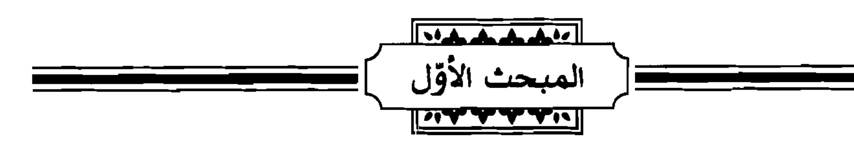
الفصل الخامس

الإمام مالك
وجهوده في مختلف الحديث

المبحث الأول: جهود الإمام مالك عند اختلاف الحديث مع القرآن.

المبحث الثاني: جهود الإمام مالك عند اختلاف الحديث مع السّنّة الثّابتة.

المبحث الثالث: جهود الإمام مالك عند اختلاف الحديث مع القياس.



المبحث الأوّل

جهود الإمام مالك عند اختلاف الحديث مع القرآن

1 ـ مالك والحديث النّبويّ:

يبدو أنّ الإمام مالك بن أنس الأصبحي شديد الصّلة بالحديث النّبويّ منذ الصّغر فقد ولد سنة (93هـ/ 711م) بذي المروة من ضواحي المدينة المنوّرة[1]. وقد نشأ مالك في أسرة امتازت بالانصراف إلى طلب العلم ورواية الحديث.

وعاش في بيئة عَرفت تطوّراتٍ سياسيّةً هامّةً إذ عاصر انحدار الأمويّين واستيلاء العبّاسيّين على زمام السّلطة وما تبع ذلك من إستيلاء داود بن علي عم السّفّاح على المدينة وفتنة الخوارج والمعارك بينهم وبين أهل المدينة وخروج محمّد بن عبد الله بن الحسن بن عليّ علَى العبّاسيين، وقد بدرت من مالك بعض ميولاتٍ إلى الإمام محمّد فتسبّب له ذلك في محنتهِ[2].

لكنّ ما ميّز الإمام مالكاً هو أنّه عاش في فترة تطوّر الحضارة الإسلاميّة

---

(1) انظر: ابن فرحون (برهان الدين إبراهيم اليعمري المدني ت799هـ/ 1396م): الدّيباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، دراسة وتحقيق مأمون بن محيي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1996م، ص17؛ وعياض: ترتيب المدارك ج1، ص110؛ وأبو نعيم (أحمد بن عبد الله الأصبهاني ت430هـ/ 1038م): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 1400هـ/ 1980م، ج6، ص313.

(2) انظر: ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحيّ الحنبلي ت1089هـ/ 1678م): شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، المكتب التّجاري للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، طبعة جديدة (د.ت) ج1، ص290؛ وابن كثير: البداية والنهاية ج10، ص84.

ونموّها اقتصادياً وازدهار الحركة العلميّة فيها. ورأى مالك في المدينة آثار الصّحابة والتّابعين وعاين قبر النّبيّ ﷺ والمشاهدَ العظامَ فانطبع في نفسه تعظيمُهَا ولازمه ذلك الإجلال إلى أن مات وكان له الأثر البالغ في فكره وفقهه وحياته، خصوصاً عند تعارض الأدلّة الشّرعيّة[1].

فقد كانت المدينة تعجّ بالعلماء من التّابعين وأتباعهم مثل:

ربيعة بن عبد الرحمٰن المعروف بربيعة الرأي وكان أوّل أساتذة مالك، تأثّر بعقله وذوقه ومزاجه (ت136هـ/ 753م)[2]، وأبي بكر عبد الله بن يزيد المعروف بابن هرمز الذي لازمه مالك طويلاً وأعجب به، فكان يأتيه إلى بيته باكراً ولا يخرج من عنده إلّا في الليل فأخذ عنه الفقه والجدل وتأثّر بمنهجه الكلامي وامتدّت صلته به ثلاثين عاماً (ت148هـ/ 765م)[3].

ونافع بن سرجيس الدّيلمي مولى عبد الله بن عمر الحَاذِق الفهِمُ الحافظ للحديث فقيه المدينة، وكان مالك يقول: «إذا سمعت حديث نافع عن ابن عمر لا أبالي ألّا أسمعه من أحدٍ غيرِهِ» توفي سنة (116هـ/ 734م) وقيل بعدها[4].

وأبي بكر محمد بن مسلم المشهور بابن شهاب الزّهري أعلم النّاس بالسّنن في المدينة بشهادة عمر بن عبد العزيز وعمرو بن دينار توفي سنة (124هـ/ 741م)[5].

ولمّا أحسّ مالك بنُضجه استشار أساتذته فأجازوا له أن يجلس للحديث

(1) انظر: أبو زهرة: مالك ص25.

(2) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج8، ص420؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان ج1، ص183.

(3) انظر: عياض: ترتيب المدارك ج1، ص120؛ وابن حجر: تهذيب التهذيب: مطبعة دائرة المعارف النّظاميّة، الهند، الطبعة الأولى، 1326هـ/ 1907م، ج6، ص82.

(4) انظر: الذهبي: تذكرة الحفاظ ج1، ص99؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان ج2، ص150.

(5) انظر: الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج3، ص360؛ والشيرازي: طبقات الفقهاء ص63؛ وابن حجر: تهذيب التهذيب ج9، ص445.

والفتيا في المكان الذي كان يجلس فيه عمر بن الخطّاب للشّورى والحكم والقضاء ممّا يوحي إلينا بتأثّره بعمر واتّباعه لآرائه ومنهجه في الاستنباط خصوصاً عند اختلاف النّصوص وتعارض الأدلّة.

وذاع صيتُ الإمام مالك فتوافد إليه الطّلبة من كلّ أنحاء العالم يسألونه ويُدوّنون فتاواه وعلمه، فكان منهم محمّد بن إدريس الشافعي صاحب المذهب (ت204هـ/ 819م)[1].

وعبد الله بن مسلمة القعنبي (ت221هـ/ 835م)[2]، ويحيى بن يحيى التميمي النيسابوري (ت226هـ/ 840م)[3]، وعبد الرحمٰن بن القاسم (ت191هـ/ 806م)[4]، وعبد الله بن وهب (ت197هـ/ 812م)[5]، وأسد بن الفرات (ت213هـ/ 828م)[6]، وسحنون التنوخي (ت240هـ/

---

(1) انظر: عياض: ترتيب المدارك ج2، ص382؛ والنووي: تهذيب الأسماء واللغات ج1، ص44؛ وابن كثير: البداية والنهاية ج10، ص251؛ وابن تغري بردي جلال الدّين أبو المحاسن الأتابكي (ت874هـ/ 1469م): النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، نسخة مصوّرة عن مطبعة دار الكتب وزارة الثقافة والإرشاد القومي ج2، ص176.

(2) انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ص131؛ والذهبي: تذكرة الحفاظ ج1، ص383.

(3) انظر: ابن العماد: شذرات الذّهب في أخبار من ذهب ج2، ص59؛ وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ج2، ص248؛ والخزرجي (صفيّ الدّين أحمد بن عبد الله الأنصاريّ ت923هـ/ 1517م): خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرّجال، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، الطبعة الثانية 1391هـ/ 1971م، ص369.

(4) انظر: السيوطي: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1327هـ/ 1908م، ج1، ص303؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان ج1، ص276؛ والذهبي: العِبر في خَبر مَن غَبَر، تحقيق فؤاد السّيّد، دائرة المطبوعات والنّشر في الكويت، 1961م، ج1، ص307.

(5) انظر: الذهبي: ميزان الاعتدال تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، ط1، 1382هـ/ 1963م، ج2، ص522؛ وابن حجر: تهذيب التهذيب ج6، ص71؛ وابن الجزري: شمس الدين أبو خير محمد بن محمد ت833هـ/ 1429م؛ غاية النّهاية في طبقات القرّاء، مطبعة السّعادة، مصر (د.ط) 1351هـ/ 1932م، ج1، ص463.

(6) انظر: الذهبي: سير أعلام النّبلاء: مؤسسة الرّسالة، الطبعة الأولى، 1403هـ/ =

854م)[1]، وغيرهم كثير.

2 ـ عرض الحديث على القرآن الكريم:

سبق أن قرّرنا ضعف سند حديث العرض الذي تمسّك به من يريد تعطيل الأحاديث جُملة، كما قرّرنا في موضعه[2] أنّ الحديث ـ على افتراض صحّته ـ لا يزيد عن الحكم بأنّ القرآن والسّنّة ينبغي ألّا يكونا متعارضين وهذا أمر يوافق عليه كل مسلم.

لكن إذا بدا التّعارض بين القرآن والحديث، فما هو موقف الإمام مالك من هذا التّعارض والاختلاف؟ هل يُقدم القرآن الكريم ويردّ الحديث؟ أم يقوم بعكس ذلك؟

أ ـ الرّأي الأوّل: تقديم القرآن الكريم وردّ الحديث:

نقل الإمام الشّاطبي رحمه الله أنّ الإمام مالكاً يردّ الحديث الذي يخالف القرآن الكريم ويأخذ بظاهر دلالة لفظ الآية. من ذلك ردّه لحديث النّهي عن أكل كلّ ذي مخلب من الطير[3] لمخالفته لقول الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ

= 1983م، ج10، ص225؛ ومخلوف (محمد بن محمد ت1360هـ/ 1941م): شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة، المطبعة السّلفيّة، القاهرة 1350هـ/ 1931م، ج1، ص62؛ وعياض: ترتيب المدارك ج1، ص465.

(1) انظر: أبو العرب (محمد بن أحمد القيرواني ت333هـ/ 944م): طبقات علماء إفريقية وتونس: تحقيق علي الشّابّي ونعيم حسن اليافعي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، والدار التونسية للنشر، الطّبعة الثّانية، 1985م، ص101؛ والمالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد (ت453هـ/ 1061م): رياض النّفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيّة وزهّادهم ونسّاكهم، تحقيق البشير البكّوش ومحمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1403هـ/ 1983م، ج1، ص345؛ والزّركلي: الأعلام ج4، ص129.

(2) انظر: ص65 ـ 66 من هذه الرسالة.

(3) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيد ح12 ـ 16، باب تحريم أكل كلّ ذي ناب من السّباع وكلّ ذي مخلب من الطير ج3، ص1533 ـ 1534؛ وأبو داود: السنن، كتاب الأطعمة 33، باب النّهي عن أكل السّباع ج3، ص355، ح3803.

أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ [الأنعام: 145].

نقل أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت671هـ/ 1272م) في تفسيره عن الإمام مالك قوله: «لا حرامَ بَيِّنٌ إلّا ما ذُكر في هذه الآية»[1]. لقد فَهِمَ الإمام مِن الآية حَصْراً مُستَفاداً من النَّفْيِ والاستثناء، وجعله حصراً حقيقيّاً في هذه المُحرّمات[2]. وذلك صحيح وقت نزولها، ثمّ نزلت سورة المائدة بالمدينة وزِيد في المحرّمات: كَالمُنْخَنِقَة والمَوْقُوذَة والمُتَرَدِّيَة والنَّطِيحَة والخَمْر، وحرّم رسول الله ﷺ في المدينة أكل كلّ ذي ناب من السّباع، وكلّ ذي مخلب من الطير، والحمر الأهليّة.

ومن تقديمه للقرآن الكريم عند اختلاف الحديث معه تحريم أكل الخيل لظاهر قول الله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: 8] رادّاً بذلك حديث أكل الصّحابة للخَيْلِ على عهد رسول الله ﷺ[3].

ب ـ الرّأي الثّاني: تقديم الحديث على القرآن الكريم:

نُوقش الرّأي المُتقدِّم بِأنّ الإمام مالكاً قد عُرف عنه غير هذا الرّأي، بل إنّه كان ينتسب إلى أهل الحديث والأثر، وذلك يفرض ألّا يرُدَّ حديثاً صحيحاً لأجل مُخالفته ظاهر القرآن الكريم.

والدّليل على ذلك أنّه ثبت عن مالك تقديمُ صريح السّنّة النّبويّة في تحريم الجمع بين المرأة وعمّتها والمرأة وخالتها[4] رغم أنّ القرآن قد ورد فيه

---

(1) القرطبي (أبو عبد الله محمد الأنصاري ت671هـ/ 1272م): الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي بيروت (د.ط) 1965م، ج7، ص116.

(2) انظر: الشّاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللّخمي الغرناطي ت790هـ/ 1388م): الموافقات في أصول الشّريعة، تعليق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر، الطّبعة الثانية 1395هـ/ 1975م، ج7، ص3.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الذّبائح 27، باب لحوم الخيل ج9، ص558، ح5519؛ مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيد، ح36 ـ 38، باب في أكل لحوم الخيل ج3، ص1541.

(4) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب النّكاح 27، باب لا تنكح المرأة على عمّتها؛ =

إباحة ما وراء ما ذكر من محرّماتٍ في سورة النّساء فقال تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء : 24]. فلو كان تقديم ظاهر القرآن على الحديث صحيحاً لقدّمه هنا أيضاً ولكنّه لم يفعل ممّا يعني أنّ هذا الرأيَ مرجوحٌ.

ج ـ مناقشة الرّأيين المتقدّمين:

ـ لا يشكّ دارس لفقه مالك في تقديمه الآية الكريمة في تحريم لحوم الخيل على الحديث المُبيح لذلك، كما لا يخفى عليه أنّ مالكاً كره أكل ذي المخلب من الطّير ولم يُحرّمه بل جزم القُرطبي بأنّ مشهور مذهبه إباحة ذلك أخذاً بظاهر القرآن الكريم.

ـ كما لا يشُكُّ متتبِّعٌ للفروع الفقهيّة وفتاوى مالك في تحريمه للجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها تقديماً للحديث الثّابت لديه في ذلك.

ـ بناء على ذلك فإنّ الرّأي الأوّل مُصيبٌ في جانبٍ من حقيقة مذهب مالك، كما أنّ الرّأي الثّاني مُصِيبٌ في جانب آخر منه. ذلك أنّ هذا الإمام يأخذ بالقرآن الكريم لأنّه المصدر الأوّل من مصادر التّشريع الإسلامي، فإذا عارضه حديثُ آحاد ولم يُؤيّده مصدر آخر من مصادر التّشريع الإسلامي ردّه وقدّم ظاهر القرآن، وهذا ما فعله بالنّسبة لحديث المخلب من الطّير وحديثِ لحوم الخيل.

أمّا إذا وُجِدت أسباب تشدّ الحديث النّبويّ وتُقوّيه فإنّه يأخذ به ولو عارض ظاهر القرآن الكريم. من هذه الأسباب المقوّية:

ـ أن يُعاضِدَ الحديثَ المختلفَ مع القرآن عملُ أهل المدينة فعند ذلك يأخذ بالحديث ولو كان مختلفاً مع ظاهر القرآن الكريم، كأخذه بحديث النّهي عن أكل كلّ ذي ناب من السّباع، فرواه في الموطّأ عن عقبةُ: «وهو الأمر عندنا»[1].

= مسلم: صحيح مسلم، كتاب النّكاح، ح33 ـ 40، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها ج2، ص1028 ـ 1030.

(1) مالك: الموطّأ، كتاب الصّيد، ح14، باب تحريم أكل كلّ ذي ناب من السّباع ج2، ص496.

ـ أن يعضد الحديثَ المختلفَ مع القرآن إجماعُ أهل العلم، مثل إجماع علماء المسلمين على تحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها، فأخذ بالحديث مع أنّه مخالفٌ لظاهر القرآن الكريم.

ولا يمكن اعتبار عرض الإمام مالكٍ الحديثَ على القرآن تحذيراً من مخالفة السّنن التي ليس لها ذكر في القرآن، كما لا نعتبر رأيه هذا خطراً على السُّنّة يُؤدّي إلى تركها أصلاً والاقتصارِ على **الكتاب**؛ لأنّ المعروف عن الإمام مالك رحمه الله تعالى انه كان أحرصَ النّاس عِلى سنّة رسول الله ﷺ في أدَقِّ جُزْئِيّاتها حتّى أنّ مجلسه للحديث كان مجلسَ وَقَار وعلم.

فكان مالكٌ فقيهاً ومحدّثاً ولم يجعل لنفسه وصفاً سِوى ذلك؛ لأنّه ما كان يرى علماً غير علم الكتاب والسّنّة وما عليه السّلف الصّالح.

ولئن كان حديث العرض حديثاً مردودَ السّند، فقد قرّر المحدّثون أنّه لا يلزم من ضعف السند ضعف المتن، ولئن وجد الزّنادقة وضَعِيفُو الإيمان ممّن يُريدون هدم صرح هذا الدّين في حديث العرض ما يُقَوّي جانبهم، فإنّنا نُقرِّر أن ليس فيه أكثر مِنَ الحكم بأنّ القرآن والحديث لا يتعارضان ولا يتناقضان وهذا أمر مُتّفق عليه بين المُحتجّين بالحديث[1] والمعارضين له[2].

إنّ أغلب الفقهاء قد قارنوا ما وُجد في الحديث من أحكامٍ بما وُجد منها في القرآن معتمدين في منهجهم هذا على الصّحابة أبي بكر وعمر وعائشة وغيرهم ﵃ فما كانوا مبتدعين في ذلك ولا كانوا عن السّنّة مائلين[3]، لا

---

(1) انظر الدّفاع عن هذا الحديث عند: السّرخسي: أصول الفقه ج1، ص364 ـ 368.

(2) انظر الطّعن في هذا الحديث عند: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ج2، ص76 ـ 82؛ والسّباعي: السّنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي ص161 ـ 166؛ وعبد المجيد (محمود): الاتّجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن الثّالث الهجري، مكتبة الخانجي، مصر (د.ط) 1399هـ/ 1979م، ص201 ـ 227.

(3) انظر: أبو زهرة: ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، المطبعة النموذجيّة، مصر (د.ط) 1367هـ/ 1948م، ص216؛ وانظر: الشّاطبي: الموافقات ج4، ص10 ـ 12.

يُظنُّ بهم ذلك وهم يتلون كتاب الله تعالى وهو يأمرهم ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: 7]، ويُقرّر لهم أنّه ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النّساء: 80].

المبحث الثّاني

جهود الإمام مالك عند اختلاف الحديث مع السُّنّة الثّابتة

1 ـ تشدُّدُ الإمام مالك في الرّواية:

إذا تأمّلنا السّنن النّبويّة في نظر مالك وجدناها ترجع إلى أربعة أقسام على حسب طُرُق روايتها وموضوعها:

أ ـ سنّة لا يردّها إلّا كافر، وهي ما نُقِل بالتّواتر، فحصل العلم به ضرورة من ذلك تحريم الخمر، ووجوب أداء الصّلوات الخمس . .

ب ـ سنّة لا يردّها إلّا أهل الزّيغ، إذ حصل إجماع أهل السّنّة على تصحيحها أو تأويلها كأحاديث عذاب القبر، وأحاديث الشّفاعة . .

ج ـ سنّة توجب العلم والعمل، أخذ بها جمهور المسلمين ولم يُخالفها إلّا القليل مثل أحاديث المسح على الخفّين وتحريم الذّهب على الرّجال . .

د ـ سنّة توجب العمل ولا توجب العلم، وهي ما يرويه الثّقة عن الثّقة، والعمل به واجب وإن كان احتمال الكذب وارداً مرجوحاً. وهذا القسم مثله كمثل الحكم بصحّة شهادة الشّاهدين العدلين رغم أنّ الكذب والوهم جائز عليهما فيما شهدا به[1].

ويبدو أنّه بناء على هذا التّقسيم نرى الإمام مالكاً يتشدّد في قبول الرّواية فكان لا يكتفي بعدالة الرّاوي وضبطه بل كان يشترط أن يكون الرّاوي عنده من أهل العلم والعناية بالحديث. لذلك رفض أحاديث كثيرة من أهل الصّلاح

(1) انظر: ابن رشد (الجدّ): المقدّمات الممهّدات: مطبوع مع المدوّنة في الفقه المالكي للإمام سحنون عبد السّلام بن سعيد التّنوخي (ت240هـ/ 854م) دار الفكر (د.ط) 1986م، ج1، ص18.

والفضل، حتّى رُوِي عنه أنّه قال: «أدركت بهذه البلدة أقواماً لو استُسقي بهم المطر لسُقوا، فقد سمعوا العلم والحديث كثيراً، ما حدّثتُ عن أحد منهم شيئاً»[1]، وهو بذلك يُشير إلى أنّ الصّلاح والتّقوى لا يكفيان ليكون المؤمن من أهل الحديث بل لا بدّ أن يكون من أهل الإتقان والعلم والفهم فيعلم ما يخرج من رأسه، وإنّما ترك هؤلاء الّذين تركهم لأنّهم لم يكونوا من هذا الشّأن كما عبّر هو في إحدى رواياته.

وقد أدّاه تشَدُّده هذا إلى رفض أحاديث بلدٍ بأسره. فقد سُئل يوماً: لِـمَ لا تُحدِّثُ عَنْ أهل العراق؟ فقال: «لأنّي رأيتهم إذا جاءونا يأخذون الحديث من غير ثقة، فقلت: إنّهم كذلك في بلادهم»[2].

ومن تشدُّدِ الإمام مالك في قبول الحديث أنّه سُئِل يوماً: أيُؤْخَذُ مِمّن لا يحفظ وهو ثقةٌ صحيحٌ؟ فقال: لا، فقيل، يأتي بكُتُب، قال: أخاف أن يُزَادَ في كُتُبه باللّيل[3].

ولا شكّ أنّ هذا احتياط في الدّين إذْ سَتُبنى على الحديث أحكامٌ يلتزم بها القُضاة فيقطعون بها رِقاباً ويستَحِلّون بها فروجاً وأموالاً هُم مسؤولون عنها يوم القيامة.

2 ـ ردُّ أحاديث الثِّقَات إذَا خالفت السُّنَّة المشهورة:

إذا كانت السّنّة في اللّغة تعني الطّريقة الّتي يَنْتَهِجُها الإنسان في حياته العامّة أو الخاصّة، وإذا كانت عند المُحَدِّثين تَخْتَصُّ بالمنهج الّذي اتّبعه الرّسول ﷺ وسطّره لأصحابه بأقواله وأفعاله، فإنّ الإمام مالكاً رحمه الله تعالى قد اتّجه إلى عمل أهل المدينة وجَعلَهُ السُّنّةَ نفسها إذ أنّ القرآن نزل بالمدينة

---

(1) عياض: ترتيب المدارك ج1، ص123.

(2) عياض: ترتيب المدارك ج1، ص150.

(3) السّيوطي: إسعاف المُبَطّأ برجال الموطّأ، مطبوع آخر كتاب «تنوير الحوالك شرح موطأ مالك» للمؤلّف أيضاً، دار الفكر بيروت، لبنان (د.ط) 1389هـ/ 1969م، ج1، ص3.

وفيها أحلَّ الله الحلال وحرّم الحرام، ورسول الله ﷺ بين أظهُرِهم يُعلّمُهم الوحي ويأمرهم فيطيعون ويَسُنُّ لهم فيتّبعون، ثمّ جاء التابعون فسلكوا تلك السّبيل واتّبعُوا تلك السُّنَن.

بناءً على ذلك رأى مالك رَحِمَهُ اللهُ أنّه ليس لأحد أن يُخالفَ هذا العمل لأنّه السّنّة المشهورة جيلاً بعد جيل، فإذا ورد حديث يُعارض ما عليه أهل المدينة ـ ولو كان راويه ثقة ـ ردّ ذلك الحديث لمُخالفته ما هو أقوى منه وأوثق، وقد تناولنا ذلك بالتّحليل والنّقد في مَوْضعه من هذه الرّسالة[1].

ولئن كان النّقّاد قد توجّهوا باللّوم الشّديد إلى الإمام مالك في اعتماده هذه الطّريقة في توثيق السّنّة وتمييز المقبول منها من المردود، وعلى رأس هؤلاء تلميذه الإمام محمّد بن إدريس الشّافعي الّذي كان يُرَدّدُ بأنّ حديث رسول الله ﷺ إذا حدّث به الثّقة عن الثّقة فهو مُستَغْن بنفسه ولا يلتفت إلى ما يُخالفه لأنّه أولى أن يُؤخذ به[2].

فينبغي أن نقرّر هنا حقيقةً فاتت الكثير من الباحثين في هذه المسألة هي أنّ الإمام مالكاً لا يعتبر عمل أهل المدينة على درجة واحدة بل يُقسّمه إلى عمل مُتقدّمٍ وآخر متأخّرٍ.

فأمّا العمل المُتقدّم فهو الّذي يَجْعَلُه سُنّة مُتّبعة ودليلاً شرعيّاً ثابتاً لا يجوز لأحد أن يخالفه.

وأمّا العمل المتأخّر فلا يعتبره إذا خالف النُّصوص. والدّليل على ذلك أنّه لم يوافق الخليفة العبّاسي أن يحمل النّاس على موطّئِه بل قال: «إنّ أصحاب رسول الله ﷺ تفرّقوا في الأمصار، وإنّما جمعتُ أهل بلدي»[3].

ويكون بذلك رأيُ مالك لا يختلفُ كثيراً عن آراء الأئمّة الذين عارضوه في أصله هذا ويبقى الخلاف بينهم جزئيّاً في مسائل محدودة.

---

(1) انظر: الباب الأوّل المبحث الثّالث من الفصل الثّالث ص121 ـ 125.
(2) انظر: الشّافعي: الأمّ ج1، ص177.
(3) عياض: ترتيب المدارك ج1، ص193.

3 ـ جمعُ الإمام مالك بين الأحاديث المختلفة:

يَبدو من تصرُّف الإمام مالك في موطّئه أنّه يقدّم الجمع بين الأحاديث المختلفة ويسعى إلى التّأليف بينها قبل أن يفكّر في التّرجيح أو الالتجاء إلى القول بالنّسخ، وهذا هو منهج أغلب المحدّثين والفقهاء، اعتماداً على أنّ في الجمع بين الحديثين إكمالاً لهما معاً دون تعطيل أحدِهما أو التّسليمِ بالتّعارضِ الحقيقيّ بينهما.

مثال ذلك في الموطّأ ما أخرجه بسنده عن محمّد بن جبير بن مطعم عن أبيه أنّه قال: «سمعت رسول الله ﷺ قَرأ بالطّور في المغرب»[1].

هذا الحديث يبدو مخالفاً لما رواه عبد الله بن عبّاس عن أمّ الفضل بنت الحارث أنّها سمعت النّبيّ ﷺ يقرأ في المغرب سورة المرسلات[2].

أخرج الإمام مالك هذين الحديثين متتاليين ثمّ عقّب بأثر عن أبي عبد الله الصّنابحيّ أنّه قدم المدينة في خلافة أبي بكر الصّدّيق فصلّى وراءه المغرب، فقرأ بأمّ القرآن وسورة من قصار المفصّل[3].

كأنّ الإمام مالكاً بصنيعه هذا يريد أن يقنع قارئ كتابه بأنّ ما حصل من النّبيّ ﷺ في الاختلاف في القراءة إنّما هو من باب الاختلاف المباح. أي: كان يقرأ بالطّور أو بالمرسلات.

بل إنّ رواية مالك لحديث الصّنابحي الذي لم يسمّ السّورتين اللّتين قرأ

---

(1) مالك: الموطّأ، كتاب الصّلاة، ح23، باب القراءة في المغرب والعشاء ج1، ص78. وانظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأذان 99، باب الجهر في المغرب ج2، ص206، ح765؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّلاة، ح174، باب القراءة في الصبح ج1، ص338.

(2) مالك: الموطّأ، كتاب الصّلاة، ح24، باب القراءة في المغرب والعشاء ج1، ص78. وانظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأذان: 98، باب القراءة في المغرب ج2، ص204، ح763؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّلاة، ح173، باب القراءة في الصبح ج1، ص338.

(3) مالك: الموطّأ: كتب الصّلاة 25، باب القراءة في المغرب والعشاء ج1، ص79.

بهما أبو بكر ﷺ لدليل ساقه الإمام ليؤكّد أنّ للمصلّي أن يقرأ بأيّ سورة شاء من المفصّل، بل له أن يقرأ بأيّ سورة من القرآن الكريم، سواء أكانت من المفصّل أم لم تكن.

ليبرهن على جواز ذلك فيكون متّبعاً لا مبتدعاً أخرج أثراً لعبد الله بن عمر بن الخطّاب ﷺ أنّه كان يقرأ في الرّكعتين من المغرب بأمّ القرآن وسورة سورة. فالحديثان متآلفان منسجمان. لا تعارض بينهما ولا تناقض. وللمصلّي أن يأخذ بأيّهما شاء.

4 ـ ترجيح الإمام مالك بين الأحاديث المختلفة:

يَعتمد التّرجيحُ على البحث عن مزيّة لأحد الحديثين، وهو عمل قام به الصّحابة ﷺ والتّابعون.

وقد اشتهرت عناية الإمام مالك ﷺ بكتابه وتحرّيه فيه، فكان الموطّأ يشمل أربعة آلاف حديث فلم يزل يخلصها عاماً بعد عام بالقدر الذي يرى أنّه أصلح للمسلمين وأمثل في الدّين[1].

ولم يَفصل الإمام مالك في موطّئه بين المرفوع والموقوف والمقطوع ولم يميّز هذه الأنواع من الحديث عن رأيه، بل كان يسرد الجميع في الباب الواحد، فيبدأ بالحديث المرفوع إلى النّبي ﷺ ثم يعقّب بالموقوف على الصّحابة ثمّ بالمقطوع ثمّ يُبدي رأيه الفقهي.

وقد اقتضى منه ذلك كلّه أن يختصر الموطّأ ولا يذكر الأحاديث المختلفة، ولا يبيّن الرّاجح منها والمرجوح، بل نجده يكتفي في الغالب بإخراج الحديث الرّاجح دون أن يشير إلى أسباب ترجيحه في السَّند أو المتن.

مثال ذلك أنّه أخرج حديث جعفر بن محمّد عن أبيه أنّ رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشّاهد[2]. فهذا حديث رواه مالك مرسلاً ومعلوم أنّ الإمام

---

(1) انظر: السيوطي: تنوير الحوالك شرح موطّأ مالك، دار الفكر (د.ط): 1389هـ/1969م، ج1، ص5.

(2) مالك: الموطّأ، كتاب الأقضية، 5، باب القضاء باليمين مع الشاهد ج2، ص721.

كان يقبل المرسل كما يقبل البلاغات، سيراً على ما تعارف عليه الكثير من الفقهاء مثل الحسن البصري وسفيان بن عيينة وأبي حنيفة إذا كانت هذه المراسيل والبلاغات مرويّة عمّن وثقوا بهم[1].

وقد رُوي الحديث مسنداً عن ابن عبّاس كما هو في صحيح مسلم[2] وفي سنن أبي داود[3] وسنن ابن ماجه[4] ومسند الإمام أحمد[5] وصحّحه الألباني[6]، كما رُوي الحديث مسنداً عن أبي هريرة وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله ﷺ[7].

ثم أخرج أثرين في ذلك: أحدهما عن عمر بن عبد العزيز والثاني عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن وسليمان بن يسار ثم أبدى رأيه بكلام مُطوّل في قبول الشّاهد مع اليمين وأوجه تصرّف القاضي إزاء وضعيّات قضائية متنوّعة تتعلّق بهذا الموضوع.

والإمام بذلك يضرب صفحاً عن حديث آخر يُعارض هذا الحديث، هو حديث الأشعث بن قيس قال: كان بيني وبين رجل خصومة في شيء، فاختصمنا إلى رسول الله ﷺ فقال: شاهداك أو يمينه، فقلت: إذَنْ يحلف. فقال رسول الله ﷺ: **«من يحلف على يمين يقتطع بها مال امرئ مسلم هو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان»** وهو حديث صحيح أيضاً سنداً ومتناً، أخرجه البخاري في صحيحه[8]

---

(1) انظر: أبو زهرة: مالك ص294 ـ 296.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الأقضية، ح3، باب القضاء باليمين والشاهد ج3، ص1337.

(3) أبو داود: السنن، كتاب الأقضية، 21، باب القضاء باليمين والشاهد ج3، ص308، ح3608.

(4) ابن ماجه: السنن، كتاب الأحكام: 31، باب القضاء والشاهد واليمين، ح2370.

(5) أحمد: المسند ج1، ص248 و315.

(6) انظر: الألباني: صحيح ابن ماجه ص1920؛ وإرواء الغليل ص2683.

(7) انظر: الغماري: الهداية ج8، ص657 ـ 660.

(8) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الشهادات: 25، باب قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران77] ج5، ص211، ح2677.

كما أخرجه الإمام مسلم[1] والتّرمذي[2] وابن ماجه[3] وأحمد[4] وصحّحه الألباني[5].

لقد جاء الحديثان مختلفين، لذلك تعلّق بعضُ الفقهاء بالحديث الأوّل الذي يصرّح بجواز القضاء باليمين مع الشّاهد، وتعلّق بعضهم بالحديث الثّاني الذي يحصر الحكم وينقض حجّة كلّ واحد من الخصمين. لكنّ مالكاً لم يذكر إلّا الحديث الذي رجّحه تيسيراً على طلّاب العلم واختصاراً لطرق المعرفة وليكون كتابهُ أقرب للعمل منه إلى كتابٍ في اختلاف الفقهاء والمحدّثين وطرق التّرجيح بين الأحاديث.

وقد يخرج مالك الحديثين المختلفين، وفي هذه الحالة يقدّم الحديث المرجوح ويؤخّر الحديث الذي قوي عنده لسبب من أسباب التّقوية في السّند أو المتن أو لأمرٍ خارجيّ.

مثال ذلك إخراجه لحديث عائشة ﵂ أنّ رسول الله ﷺ كان يقبّل بعض أزواجه وهو صائم[6]، وهو حديث صحيح أخرجه البخاري[7] ومسلم[8] الأمر الذي قَد يُفْهِمُ القارئَ أنّ القُبلة للصّائم جائزة ولا حرج فيها.

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ح220، باب وعيد من اقتطع حقّ مسلم بيمين فاجرة بالنار ج1، ص122 ـ 123.

(2) الترمذي: السنن، كتاب التّفسير: 4، باب من سورة آل عمران ج4، ص224، ح2996.

(3) ابن ماجه: السنن، كتاب الأحكام: 8، باب من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مالاً ج2، ص778، ح2323.

(4) أحمد: المسند ج5، ص211.

(5) انظر: الألباني: إرواء الغليل ص2638؛ وصحيح ابن ماجه ص1881.

(6) مالك: الموطّأ، كتاب الصّيام، ح14، باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم ج1، ص292.

(7) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّوم: 24، باب القبلة للصائم ج4، ص131، ح1928.

(8) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام، ح62، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست بمحرّمة على من لم تحرك شهوته ج2، ص776.

لكنّ مالكاً يخرجُ بعده حديث عائشة ﵂ أنّها كانت إذا ذكرت أنّ رسول الله ﷺ يقبّل وهو صائم تقول: «وأيُّكم أملك لنفسه من رسول الله ﷺ!». وهو أيضاً حديثٌ صحيح رغم أنّ مالكاً ذكره من بلاغاته، أخرجه البخاريٌّ موصولاً[1] ومسلمٌ كذلك[2].

ويعلّل مالك ذلك بأنّ القُبلة للصّائم لا تدعو إلى خير فهو إذاً قد اعتمد في ترجيحه على مآلَاتِ الأفعال وقاعدة سدّ الذّرائع، ثمّ يشير إلى أنّها بناءً على ذلك يمكن أن ترخّص للشّيخ وتكره للشّاب لِلاطمئنان إلى أنّ القبلة للشّيخ قد لا ينتج عنها صنيع محرّم (إبطال الصّيام).

لكنّه ينهي الحديث في ذلك بالنّهي عن القبلة للصّائم مطلقاً ويلحقها بالمباشرة ويجعلها في إفساد الصّوم سواءً لمآلها إلى نتيجة واحدة؛ ويكون الإمام مالك متحدّثاً في هذا السّياق عن القُبلة بشهوة لا قبلة الرّحمة ونحوها، وهو ترجيح جُزئي يعتمد النّظر الثّاقب والغوص في دقائق الأحكام.

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّوم: 23، باب المباشرة للصائم ج4، ص129، ح1927.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام، ح65، باب بيان أن القبلة في الصوم ليست بمحرّمة على من لم تحرك شهوته ج2، ص777.



المبحث الثالث

جهود الإمام مالك عند اختلاف الحديث الظّنّي مع أصلٍ مقطوع به

1 ـ جهود الإمام مالك عند اختلاف خبر الآحاد مع القياس:

من المقطوع به في الفقه المالكي أنّ الإمام مالكاً رحمه الله تعالى يجعل السّنّة النّبويّة مصدراً ثانياً من مصادر تشريع الأحكام بعد القرآن الكريم، فكان مالكٌ إماماً في الحديث بل ومن الرعيل الأوّل فيه بإجماع، إماماً في الفقه بصيراً بالفتيا واستنباط الأحكام وقياس الأشباه بنظائرها ومعرفة مصالح النّاس.

لكن؛ ما هو موقف الإمام مالك عند اختلاف خبر الآحاد مع القياس؟ نقل الإمام شهاب الدّين أبو العبّاس أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ/1285م) عن القاضي عياض وابن رشد عن الإمام مالك أنّه يقدّم القياس على خبر الواحد في أحد قوليه، كما أنّ علماء المذهب الحنفي في ذلك على قولين.

بَعْدَ ذلك تولّى القرافي ذكر الحجّة في تقديم القياس على خبر الواحد وهي أنّ القياس موافق للقواعد من جهة تَضَمُّنِهِ لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، أمّا الخبر المخالف له فيمنع من ذلك، لهذا يقدّم الموافق للقواعد على المخالف لها.

ثمّ تولّى الرّدّ على من منع تقديم القياس على خبر الواحد، بأنّ النّصوص التي هي أصلُ القياس غير النّصّ الذي قدّم القياس فلا يصحّ القول بأنّ النّصّين قد تناقضا، كما لا يصحّ أيضاً القول بأنّ الفرع قد قُدّم على أصله

بل على غير أصله[1].

يمكن أن نلاحظ ممّا تقدّم أنّ علماء المذهب لم يتّفقوا على حقيقة موقف إمامهم في المسألة. كما يمكن أن نلاحظ أيضاً أنّ الإمام مالكاً يقول بتقديم القياس على خبر الواحد، والدّليل على ذلك:

أوّلاً: أنّه صرّح بذلك في مطلع كلامه فقال: القياس مقدّم على خبر الآحاد عند مالك، ثمّ حكى الاختلاف.

ثانياً: أنّه انتقد حُجّة من يرى عدم تقديم القياس بل نقضها من أساسها.

ثالثاً: أنّه ترك حُجّة من يرون تقديم القياس من غير نقد.

أمّا الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشّاطبي (ت790هـ/ 1388م) فقد أحصى طائفة من الأحاديث التي ردّها الإمام مالك لاختلافها مع القياس أو مع المصلحة أو القاعدة العامّة المشهورة[2] وكذلك فعل الإمام عبد الله بن عمر الدّبّوسي الحنفي (ت430هـ/ 1038م)[3].

مثال تقديم الإمام مالك رحمه الله للقياس على الحديث الظّنّي ردّه لحديث كراهة لعاب الكلب وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرّات»[4] قائلاً: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته، وكان يضعّفه ويقول: «يؤكل صيدُهُ فكيف يُكره لُعابه؟»».

نلاحظ أنّ ردّ الإمام مالك لهذا الحديث كان بناء على مخالفته للقياس

---

(1) انظر: القرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس ت684هـ/ 1285م): تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرّؤوف سعيد، دار الفكر والمكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى 1393هـ/ 1973م، باب جامع الوضوء ج1، ص34، ح387 ـ 388.

(2) انظر: الشاطبي: الموافقات ج3، ص21 ـ 23.

(3) انظر: الدبوسي: تأسيس النظر ص65 ـ 67.

(4) مالك: الموطأ، كتاب الطّهارة، ح35، باب جامع الوضوء ج1، ص34. وانظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الوضوء: 33، باب إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً ج1، ص239، ح172؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة، ح90، باب حكم ولوغ الكلب ج1، ص234.

القطعيّ، وذلك أنّ الله تعالى قد أحلّ لنا أكل ما صاده الكلبُ فقال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 4].

وهذا يقتضي طهارة فم الكلب لأنّه يمسك الفريسة بفمه ويسيل عليها لعابه، فإذا ورد خبر يعارض ذلك ويحكم بنجاسته قُدِّم القياسُ وضُعِّف الخبر.

مناقشة هذا الرّأي:

من الصّعب التّسليم بأنّ الإمام مالكاً قد ردّ الحديث لمخالفته القياس وذلك لوجود عدّة ثغرات في هذا الرّأي، منها:

أوّلاً: أنّ مالكاً سلَّم بورود الحديث عن رسول الله ﷺ، اعترف بذلك قائلاً «جاء الحديث».

ثانياً: أنّ مالكاً لم يضعّف الحديث كما ادّعى الشّاطبي رحمه الله تعالى، بل أخرجه في موطّئه الذي تشدّد في قبول رواته، وقد أخرجه عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، وهذا من أصحّ الأسانيد عند علماء الحديث[1].

ثالثاً: قول مالك «لم أدر ما حقيقته» يدلّ على ورعه وحذره، إذ إنّه أمَامَ حَديثٍ نبويٍّ يخالف ظاهراً مقتضى ما يفيده نَصٌّ قرآنيٌّ صريحٌ. لذلك لم يردّ الحديث ولم يردّ الآية، إنّما مال إلى القول باستحباب الغسل لا بوجوبه.

رابعاً: الذي يدلُّ على قبوله للعمل بهذا الحديث لكن على جهة الاستحباب حتّى لا يتعارض مع الآية، ما ذكره الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البرّ النمريّ (ت463هـ/ 1070م) من أنّ جملة مذهب مالك أنّ الكلب طاهر، وأنّ الإناء يُغسل منه سبعاً عبادة، ولا يُهرق شيء مما ولغ فيه غير الماء وحده لِيَسَارِ مَؤُونَتِهِ، وأنّ من توضّأ به إذا لم يجد غيره أجزأه، وأنّه لا يجوز التّيمّم لمن كان معه ما ولغ فيه كلب، وأنّه قال مع ذلك كلّه: لَا خَيْرَ

---

(1) انظر: شاكر (أحمد محمّد ت1377هـ/ 1958م): الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ أبي الفداء إسماعيل (ت774هـ/ 1372م) دار الكتب العلمية، بيروت (د.ط.ت) ص23.

فيمَا وَلَغَ فيه كَلْبٌ[1].

بناء على ما تقدّم نقول: إنّ الإمام مالكاً رحمه الله تعالى لم يَرُدَّ هذا الحديث بالقياس، بل إنّه قبله وعمل به، إنّما استعمل القياسَ لِتأييد فهمِهِ للحديث لا لِرَدّه.

نعم؛ إنّ الإمام مالكاً يوافق الإمامَ أبا حنيفة رحمهما الله تعالى في ردّ حديث المُصَرَّاة[2]. وذلك في أحد قوليه، حتّى روي عنه أنّه قال: «إنّه ليسَ في الموطّإ، ولَا الثّابت»[3]، فإنّه قد خالف أصل الخراج بالضّمان، ولأنّ مُتلف الشّيءِ إنّما يغرم مثله أو قيمته، أمّا غرم جنس آخر من الطّعام أو العروض فَلَا.

لكنّه مع ذلك قدّم حديث التّرخيص في العرايا[4] على القياس المقتضي تحريمها ولم يُبال بأنّ القياس مستند إلى قاعدة منع الرّبا لأنّ الحديث مستند إلى قاعدة العُرْفِ ورفع الحرج. وهذا معناه أنّه ليس كلّ قياس يَردّ خبر الآحاد، وإنّما القياس الذي يُبنى على قاعدةٍ قطعيّةٍ يُقدّمه على الخبر الظّنيّ إذا لم يكن الخبر معاضَداً بقاعدةٍ أخرى أو بأصلٍ آخر.

2 ـ جهود مالك عند اختلاف الحديث الظّنيّ مع قاعدة شرعيّة:

١ـ قاعدة المصلحة:

المصلحة **في اللغة** كالمنفعة في الوزن والمعنى، إذ تعني الصّلاح كما في لسان العرب[5]، أمّا **إصطلاحاً** فالمصلحة هي «المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حِفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب

---

(1) انظر: ابن عبد البر: الاستذكار، تحقيق علي النّجدي ناصف، القاهرة (د.ط.ت) ج1، ص258.

(2) انظر: الباب الأوّل، الفصل الثالث، المبحث الثاني من هذه الرّسالة ص118.

(3) انظر: الشاطبي: الموافقات ج3، ص25.

(4) سبق تخريج حديث العرايا ص259 من هذه الرسالة.

(5) انظر: ابن منظور: لسان العرب ج7، ص384، مادة: (صلح).

معيّن فيما بينها»[1].

وهي بناء على ذلك لا تنحصر فيما تنطوي عليه من لذّة ماديّة بل هي مرتبطة بالدّنيا والآخرة، يظهرُ فيها معنى التّعبّد كما يظهر اقترانها بحاجة كلٍّ من الجسم والرّوح في الإنسان.

ذكر الأستاذ علي حسب الله أنّنا إذا استعرضنا بعض الفروع المأثورة في رعاية المصلحة وجدنا منها ما اعتُبرت فيه المصلحةُ مع معارضتها للسُّنَّة[2]، من ذلك قتل الزّنديق المتستّر وإن تاب إذا خيف ضرره محافظةً على الدّين، وجواز التّسعير عند الحاجة إليه، وجواز تلقّي الرّكبان إذا كثرت السّلع التي يحملونها معهم في السّوق، وجواز تفضيل بعض الأولاد في العطيّة إذا وُجد ما يقتضي الزّيادة أو النّقص . . .

وورد في كتاب «المدخل إلى علم أصول الفقه» للدّكتور معروف الدّواليبي كلام قريب من هذا وفيه التّصريحُ بنسبة ذلك إلى المالكيّة[3].

وقد أشار الإمام الشّاطبي من قبلُ إلى اعتبار الإمام مالك للمصلحة وتقديمها على الحديث الظّنيّ، من ذلك إنكاره لحديث إكفاء القدور التي طُبخت من الإبل والغنم قبل القسمة[4] تعويلاً على أصلٍ رفع الحرج الذي يُعبَّر عنه بالمصالح المرسلة فأجاز أكل الطّعام قبل القسمة لمن احتاج إليه.

مناقشة هذا الرّأي:

مع أنّ هذا الرّأي قد صدر عن باحثين عارفين بآراء الأئمّة فإنّه في حاجة

---

(1) البوطي: ضوابط المصلحة، مؤسّسة الرّسالة، دمشق سوريا (د.ط.ت) ص23.

(2) انظر: حسب الله (علي): التّشريع الإسلاميّ، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1383هـ/1964م، ص155 ـ 156.

(3) انظر: الدواليبي (معروف): المدخل إلى علم أصول الفقه: مطبعة الجامعة السوريّة، الطبعة الثالثة (د.ت) ص215.

(4) هو حديث رافع بن خديج، انظر: البخاري: الجامع الصحيح، شركة 3 ،باب قسمة الغنم ج5، ص94، ح2488.

إلى الدّقّة، ولا يُؤخذ مُسلّماً، وذلك أنّ ما يعدّه الباحثُ مصلحةً لا يعدو أحد نوعين:

النّوع الأوّل: المصلحة التي تُخالف النّصّ الدّيني الثّابت ـ كتاباً كان أو سنّة ـ وهذه ليست مصلحة حقيقيّة إذ لو كانت كذلك لوجدنا ما يشهد لها في الدّين الّذي جاء لجلب المصالح ودرء المفاسد، أمّا القول بتقديمها فلم يقُل به أحد من علماء المسلمين عدا نجم الدّين الطّوفي (ت716هـ/ 1316م) الّذي خرج بقوله هذا عمّا اتّفقت عليه الأمّة[1].

النّوع الثّاني: المصلحة المدعَّمة بشاهد من الكتاب أو السّنّة إذا خالفها حديث قطعيّ الدّلالة حرم الأخذ بها اتّفاقاً، أمّا إذا كان الحديث ظنّيّاً فذلك خاضع لاجتهاد المجتهد.

والّذي يتأمّل الأدلّة الّتي ساقها الشّاطبي والدّواليبي وحسب الله يتيقّن أنّ الأمر متعلّق بالنّوع الثّاني من المصالح؛ أي: المصلحة المُدعَّمة بشاهد من الكتاب أو السنّة **وإليك بيان ذلك:**

أوّلاً: قتل الزّنديق المتستّر وإن أظهر التّوبة: ذهب الإمام مالك إلى رفض قبول توبة الزّنديق إلّا إذا لم يطّلع عليه وجاء تائباً من تلقاء نفسه ففي هذه الحالة فقط تُقبَل توبته[2]، وهذا وإن كان يبدو مُخالفاً للسّنّة النّبويّة الثّابتة في قول الرّسول ﷺ: **«أُمِرتُ أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله، فإذا قالوها عصموا دِماءهم وأموالهم إلّا بحقّها»**[3] فإنّ لمالك رَأياً يتعلّق بفهم الحديث مع قول الله تعالى: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ

---

(1) انظر: الزّحيلي: أصول الفقه الإسلامي ج2، ص803 ـ 817 ـ 827.

(2) انظر: العيني (بدر الدين أبو محمد محمود ت855هـ/ 1451م): عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ط.ت) ج1، ص212.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الإيمان 17، باب ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: 5] ج1، ص70، ح25؛ ومسلم: صحيح مسلم: إيمان، ح32، باب الأمر بقتال النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله محمّد رسول الله ج1، ص51 ـ 52.

﴿إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: 94]: فقد أمر الله بالتّثبُّتِ لِنعلم حاله، وبيّن الرّسول ﷺ أنّ التّثبُّت لا يتجاوز الأدلّة الظّاهرة فأخرج بذلك المنافقين الّذين يُبطِنون الكفر ويُظهرون الإيمان.

لكنّ الزّنديق ليس كالمنافق، فهو قد أخفى الكفر وعُلم منه ذلك، فهذا يجب التّثبّت في دعوى إنكاره للكفر لا في دعواه الإيمان؛ لأنّ دعوى الإيمان عند الزّنديق تقيّة وهي عين الزَّندقة. أمّا الحديث المعارض فهو في حقّ المشركين عَبَدَةُ الأوثان. لذلك ذهب الكثير من العلماء قبل مالك إلى أنّ اليهوديَّ والنّصرانيّ لا يتمّ إسلامه بمُجرّد النطق بالشّهادتين بل لا بدّ من التّصريح بالتّبرئة من كلّ دين غير دين الإسلام، وهكذا ينتفي التّعارض بين الحديث وبين مصلحة حفظ الدّين.

ثانياً: جواز التّسعير عند الحاجة: ذهب مالك إلى جواز التّسعير عند الحاجة إليه بناء على ما انقدح في ذهنه من النّظر في الحديث الّذي يبدو مخالفاً له وهو قول الرّسول ﷺ: **«إنّ الله هو المُسعّر القابض الباسط، وإنّي لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم أو مال»** وقد تقدّم الكلام على سند هذا الحديث ومتنه[1]. لكن هنا نُضيف شيئاً آخر اقتضاه المقام: هو أنّ الحديث يحتمل أن يكون من تصرّفات النّبيّ ﷺ بمُقتضى الإمامة، فراعى المصلحة التي كانت تدعو إليها تلك الظّروف.

كما أنّ في الحديث تصريحاً بالخوف مِن ظُلْمِ أَحد من النّاس بائعاً كان أو مشترياً، ويلزم من ذلك حمايتهما معاً. والهدفُ الأساسي من التّسعير هو حِماية البائع بإلزام المشتري بثمن يحقّق له الرّبح المعقول، وحماية المشتري بإلزام البائع بنفي الغنى الفاحش واستغلال ضرورته.

ثمّ إنّه قد ثبت أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن الاحتكار؛ كقوله عليه الصلاة والسّلام: **«لا يحتكر إلّا خاطئ»**[2] ذلك لما فيه من ظلم النّاس بمنعهم عن الوصول إلى ما يحتاجونه فيُقاس على الاحتكار بجامع هذه العلّة رفع الأسعار

---

(1) انظر: المبحث الثالث من الفصل الثالث الباب الثاني من هذه الرّسالة ص240.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب المُساقاة، ح130، باب تحريم الاحتكار في الأقوات =

إلى حيث لا تصل إليه طاقتهم، بل يصبح صورة من صور الاحتكار نفسه إذ لا يعدو أن يكون حبساً لأقوات النّاس، فوجبت إزالة المظلمة بإيجاب التّسعير.

ثالثاً: جواز تلقّي الرّكبان: لم يخالف مالك الحديث الوارد في النّهي عن تلقّي الرّكبان[1] بل رأى أنّ المقصود بذلك أهل الأسواق، لئلّا يتفرّد المتلقّي برخص السّلعة دون أهل الأسواق، ورأى أنّه لا يجوز أن يشتري أحدٌ سلعةً حتّى يدخل السوق. هذا إذا كان التّلقّي قريباً، فإن كان التلقّي بعيداً عن السّوق فقال مالك: لا بأس بذلك.

كما لا يدخل في النّهي تلقّي الرّكبان الّذين يفضّلون بيع بضائعهم في ضواحي المدينة غير عابثين بأسواقها. وهذا فهمٌ للحديث ومحاولة للرّفق بالنّاس في مصالحهم دون مُعارَضَةٍ للنّصّ الدّيني، وإن كان التنظيم الحديث للعمران يفرض منع الانتصاب الفوضوي والتّحيّل على القانون.

رابعاً: جواز تفضيل بعض الأولاد في العطيّة: ذهب إلى ذلك الإمام مالك وغيره من الفقهاء والمحدّثين إلّا أهل الظاهر. وحُجّتهم في ذلك الإجماع منعقدٌ على أنّ للرّجل أن يهب ماله للأجانب فيكون ذلك للولد أولى ولكن مع الكراهة، عملاً بالدّليلين: حديث النّعمان بن بشير[2] والقياس. يُؤَيِّدُ ذلك قوله عليه الصّلاة والسّلام في رواية **«أَشْهِدْ على هَذَا غَيْرِي»** فلو كان ذلك صنيعاً مُحرَّماً لما جوّز الشهادة عليه لأحد، وهذا فَهْمٌ للحديث، ولا أراه معارضة له.

بناء على ما تقدّم من توضيح جهود مالك عند تعارض المصلحة مع الحديث الظّنّي يمكن أن نستنتج أنّ هذا الإمام لا يستدلّ بالمصلحة المجرّدة الّتي يراها العقل مستقلّة عن الشرع إنّما يعتمد طريقة من طُرق الاستدلال

= ج3، ص1228؛ وأبو داود السّنن، كتاب البيوع 49، باب في النّهي عن الحكرة ج3، ص271، ح3447.

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب البيوع 71، باب النّهي عن تلقّي الرّكبان ج4، ص313، ح2162؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب البيوع، ح19، باب تحريم بيع الحاضر للبادي ج3، ص1157.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الهبات، ح9، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة ج4، ص1241.

بالنّصوص الشّرعيّة ومنهجاً مستقلاً به في الاستنباط يتمثّل في تدقيق النظر في الأحكام والوقوف على دقائق معاني الألفاظ وتفهم الواقع وملاحظة الفوارق بينه وبين الواقع الّذي قصده الشّارع عند نصب أحكامه[1].

ب ـ قاعدة سدّ الذّرائع:

المقصود بهذه القاعدة: منع الوسائل المُؤدّية إلى الفساد وغلق أبواب الشّرور والمضارّ وأصل الذّريعة الوسيلة الّتي يتوصّل بها إلى الشّيء. ومعلوم أنّ وسيلة المحرّم محرَّمة ووسيلة الواجب واجبة.

من ذلك حكم النّبيّ ﷺ بحرمان القاتل من الميراث حتّى لا يُتَّخَذَ القتلُ سبيلاً إلى تعجيل الإرث[2] ولئن كانت قاعدة سدّ الذّرائع مُختَلَفاً فيها بين علماء أصول الفقه فإنّ المالكية والحنابلة اعتمدوها قاعدة شرعيّة وبنَوا عليها الكثير من الأحكام وقال عنها الإمام ابن قيّم الجوزيّة رحمه الله تعالى (ت751هـ/ 1350م): «إنّ سدّ الذّرائع رُبُعُ الدّين»[3]. فما هي جهود الإمام مالك عند معارضة حديث ظنّيّ لهذه القاعدة؟

من خلال ما كتبه الإمام أبو إسحاق الشّاطبي يبدو أنّ الإمام مالكاً رحمه الله يعتمد هذه القاعدة أيضاً بل يُقدّمها على حديث الآحاد بشرط أن يعضّدها دليلٌ آخر من الأدلّة الشّرعيّة.

مثال ذلك أنّ مالكاً لم يأخذ بحديث: **«من صام رمضان وأتبعه بستٍّ من شوّال كان كصيام الدّهر»**، وهو حديث صحيح وَرَدَ من طريق أبي أيّوب وثوبان وجابر وأبي هريرة وابن عبّاس وابن عمر وابن غنّام والبراء بن عازب

---

(1) انظر: الزّحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م، ج2، ص812.

(2) التّرمذي: السّنن، كتاب الفرائض: 17، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل ج4، ص425، ح2109. وقال: هذا حديث لا يصحّ، لكنّ الحديث روي من أكثر من طريق. وقد قال عنه الألباني: **صحيح لغيره** انظر: إرواء الغليل ج6، ص118.

(3) ابن القيّم: إعلام الموقّعين ج3، ص171؛ وانظر: الزّحيلي: أصول الفقه الإسلامي ج2، ص889.

وشدّاد بن أوس وأنس بن مالك[1]. ولكنّ الإمام مالكاً رحمه الله كره ذلك تعويلاً على أصل سدّ الذّرائع كما صرّح بذلك الإمام الشّاطبي (ت790هـ/ 1388م)[2] وذلك أنّه خاف أن يُلحق النّاسُ برمضان ما ليس منه.

ومثاله أيضاً ما ذكره الإمام أبو الوليد محمّد بن رشد الحفيد (ت595هـ/ 1198م) أنّ مالكاً كره تحرّي صيام الغُرر وهي الأيّام البِيض مِن الشّهر مع أنّ فيها أثراً هو حديث أبي ذرّ رضي الله عنه قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نصوم مِن الشّهر ثلاثة أيّام البِيض: ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة»[3] وعلّة نَهْيِهِ عن ذلك مع ثبوت الحديث مخافة أن يظنّ الجهّال أنّها واجبة[4].

مناقشة هذا الرّأي:

لقد شنّع الإمام محمّد بن علي الشّوكاني رحمه الله تعالى (ت1250هـ/ 1834م) بالإمام مالك (وأبي حنيفة) لردّ حديث صيام ستّ من شوّال ولم يقبل الرّدّ بل قال: «وهو باطل لا يليق بعاقل، فضلاً عن عالِم نُصِبَ مِثْله في مُقَابلة السّنّة الصّحيحة الصّريحة وأيضاً يلزم ذلك في سائر أنواعَ الصّوم المُرغّب فيها ولا قائل به»[5].

والواقع أنّ الأمر ليس على إطلاقه كما ورد عند الشّاطبي وابن رشد حتّى يستحقّ مالك كلّ هذا التشنيع؛ لأنّه علّل ردّه هذا بالاستناد إلى مصدر آخر كثيراً ما يلجأُ إليه لدعم موقفه، فقد ورد في الموطّأ أنّه لم يَرَ أَحَداً مِن أهل العلم والفقه يصومُها، وقال: لم يبلغني ذلك.

---

(1) انظر تخريج كلّ حديث من هذه الأحاديث عند: الغماري: الهداية ج5، ص209 ـ 212 منها حديث أبي أيّوب، انظر: مسلم: صحيح مسلم: كتب الصّيام: حَ204، باب استحباب صوم ستّة أيّام من شوّال ج2، ص822.

(2) انظر: الشّاطبي: الموافقات ج3، ص23.

(3) أحمد: المسند ج5، ص162؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الصّيام: 54، باب ما جاء في صوم ثلاثة أيّام من كلّ شهر ج3، ص133، ح760 ـ 761؛ وحسّنه الألباني: في إرواء الغليل ج4، ص102.

(4) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج5، ص212.

(5) الشّوكاني: نيل الأوطار ج4، ص238.

نتيجة الفَصْل

توصّلنا في هذا الفصل إلى أنّ الإمام مالكاً رحمه الله تعالى قد تأثّر بعلماء بلده أكثر من أيّ إمام آخر إلى حدّ بلغ فيه اعتبار عملهم سُنَّةً لا ينبغي رفضها، كما جعل من هذا العمل معياراً لقبول أحاديث الآحاد، وميزاناً يرجّح بين الأدلّة إذا تعارضت واختلفت.

واستنتجنا من ذلك أنّ هذا الإمام يبحث دوماً عن الدّليل القطعيّ فإن لم يجده مال إلى الأقوى، ولذلك كان يعمل بالقرآن الكريم ويقدّمه على الحديث إلّا إذا تقوّى هذا الحديث فعندئذ يسعى إلى الأخذ به جَمْعاً بين الأدلّة وتجنّباً لإهمالها.

وإذا وجد حديثين متعارضين سعى إلى الجمع بينهما بالغوص في فهم المَتْنَيْنِ مَعاً، فإن استقام له معنى الحديثين قَبِلَهما وإلّا اضطرّ إلى التّرجيح بينهما لكنْ دون أن يُشعر طلبته وقارئَ مُوَطَّئه بقيامه بعمليّة التّرجيح، إنّما يذكر الدّليل الّذي أخذ به دون تعريج على ما يخالفه ويعارضه.

كما توصّلنا إلى أنّ الإمام مالكاً رَحِمَهُ اللَّهُ له قاعدةٌ في تعارض الأدلّة هي أنّ الدّليل الظّنّي المعارض لأصلٍ قطعيّ ولا يشهد له أصلٌ قطعيٌّ مردودٌ، أمّا إذا شهد له أصلٌ قطعيّ فإنّه يجتهد في إزالة الاختلاف، إمّا بتقديم الدّليل القطعيّ أو بتخصيصه بالظّنّي المعارض له وهو في ذلك يراعي مصالح النّاس وظروفهم في بلدانهم المختلفة، لذا عدَّ البعضُ مالكاً مِن أهل الأثَرِ وعدَّهُ البعضُ الآخر مِن أهل الرّأيِ، وهو في الحقيقة مِن أهل الأثر والرّأي معاً، في اعتدال بَيْنَهُما دُون انحياز إلى جانبٍ على حساب الآخرِ.



الباب الثّالث

تدوين مختلف الحديث

الفصل الأوّل: الإمام الشّافعي وجهوده في مختلف الحديث.

الفصل الثّاني: أشهر أصحاب الصّحاح والسّنن وجهودهم.

الفصل الثّالث: الإمام ابن قتيبة وجهوده.

الفصل الرّابع: الطّبري والطّحاوي وجهودهما.

الفصل الخامس: الإمام ابن فورك وجهوده.

الفصل السّادس: مختلف الحديث في العصر الحديث.



الفصل الأوّل

الإمام الشّافعي
وجهوده في مختلف الحديث

المبحث الأوّل

التّعريف بالشافعي وكتابه «اختلاف الحديث»

1 ـ الشّافعي والحديث النّبويّ[1]:

ولد الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العبّاس بن عثمان بن شافع القرشي المطّلبي الشّافعي الحجازي المكّي نزيل مصر سنة (150هـ/ 767م) في اليوم الّذي تُوُفّي فيه الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى على حدّ بعض المصادر[2] وذلك بمدينة غزّة على أرجح الأقوال وعاش عند أخواله بين مكّة والبادية.

وقد كانت بيئة الشّافعي السّياسيّة تنعم بقدر كبير من الاستقرار إذ تمكّن العباسيّون من خُصومهم فسكنت الفتن وتوجّه النّاس إلى العلم والفنّ والعمارة بتشجيع خاصّ من حكّام بني العبّاس وخصوصاً الرّشيد وابنه المأمون[3]، فتنافس الطّلبة في تحصيل العلوم العقليّة والنّقليّة وتزاحم العلماء في ضبط علومهم وتدوينها وتميّزت آراء الفقهاء وانتشرت في مراكز الثّقافة الإسلاميّة المختلفة بحيث أصبح مِن السّهل على الطّالب أن يلمّ بفروعها خصوصاً إذا كان ممّن يرحل في طلب العلم.

في هذه البيئة الزّاخرة بالعطاء نشأ الشّافعي، فحفظ القرآن الكريم كلّه

---

(1) انظر ترجمته عند: السّبكي: طبقات الشّافعيّة الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتّاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، 1976م، ج1، ص192.

(2) انظر مثلاً: ابن خلّكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان ج1، ص447.

(3) انظر: أبو زهرة: الشّافعي حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، الطّبعة الثانية، 1367هـ/ 1948م، ص49.

وهو ابن سبع سنوات، وحفظ موطّا الإمام مالك بن أنس أوّل مُصَنّف في السّنّة يُرَتِّبُ على الأبواب الفقهيّة وهو ابن عشر سنواتٍ[1]، كما اتّجه إلى الشّعر واللغة، لم يجد عناء في التَّمَيُّزِ فيها وهو الّذي نشأ في قبيلة هذيل، وهي من أفصح العرب.

إلّا أنّ الشّافعي اتّجه إلى علوم الدّين فأخذ الحديث عن سفيان بن عُيينة المكّي (ت198هـ/ 813م)[2]، وأخذ الفقه عن أبي خالد مسلم بن خالد الزّنجي (ت179هـ/ 795م)[3]، ثمّ رحل إلى الإمام مالك ولازمه حتّى وفاته فأخذ عنه الحديث والفقه دون أن ينغلق على أفكار أساتذته بل اتّصل أيضاً بتلاميذ الإمام أبي حنيفة وخاصّة بمحمّد بن الحسن الشّيباني الّذي آلت إليه رئاسة المذهب الحنفي (ت189هـ/ 804م)[4]، كما كانت له علاقة حميمة بالإمام المجتهد أحمد بن محمّد بن حنبل[5]، فكان يُقارن آراء أساتذته بآراء غيرهم من الأئمّة متفهّماً طرائقهم في الاجتهاد موازناً بين فقه الحجاز وفقه العراق، بعد أن تزوّد من رحلاته بالتّجارب الثّريّة والثّقافات المتنوّعة، واطّلع من قرب على أنماط

---

(1) انظر: ابن كثير: البداية والنّهاية ج10، ص251؛ وابن حجر: تهذيب التهذيب ج9، ص27.

(2) انظر: الأصبهاني: حِلْيَة الأولياء وطبقات الأصفياء ج7، ص270؛ والذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج1، ص262.

(3) انظر: ابن العماد: شذرات الذّهب ج1، ص294؛ وابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة ج2، ص201.

(4) انظر: القنّوجي (السيد أبو الطيّب الحسيني ت1307هـ/ 1889م): التّاج المكلّل من جواهر مآثر الطّراز الآخر والأوّل، تصحيح وتعليق عبد الحكيم شرف الدين، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الثانية 1404هـ/ 1983م، ص105؛ وابن النّديم: الفهرست ص287؛ والزِّرَكلي: الأعلام ج6، ص309؛ وكحّالة (عمر رضا): معجم المؤلّفين: تراجم مصنّفي الكتب العربيّة، دار إحياء التّراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (د.ط.ت) ج9، ص207.

(5) انظر: البغدادي: تاريخ بغداد ج4، ص412؛ والأصبهاني: حِلية الأولياء ج9، ص161؛ واليافعي (أبو محمد عبد الله بن أسعد ت768هـ/ 1366م): مرآة الجنان وعبرة اليقظان، مؤسسة الأعلمي بيروت، الطّبعة الثّانية 1390هـ/ 1970م، ج2، ص132.

متباينة من حياة النّاس وطُرُق معاشهم في مكّة والمدينة واليمن والعراق ومصر، وهو القائل:

سأَضْرِبُ فِي طُولِ البِلَادِ وَعَرْضِهَا ... أَنَالُ مُرَادِي أَوْ أَمُوت غَرِيبا
فَإِنْ تَلِفَتْ نَفْسِي فَلِلَّهِ دَرُّهَا ... وَإِنْ سَلِمَتْ كَانَ الرُّجُوعُ قَرِيبا

(من البحر الطّويل)

وكان ينصح غيره قائلاً:

مَا فِي الْمَقَامِ لِذِي عَقْلٍ وَذِي أَدَبٍ ... مِنْ رَاحَةٍ فَدَعِ الأَوْطَانَ وَاغْتَرِبِ
سَافِرْ تَجِدْ عِوَضاً عَمَّنْ تُفَارِقُهُ ... وَانْصَبْ فَإِنَّ لَذِيذَ الْعَيْشِ فِي النَّصَبِ[1]

(من البحر البسيط)

لقد تميّز الشّافعيّ بثقافة موسوعيّة إذْ جَمَعَ علم أهل الرّأي وعلم أهل الحديث، بل درس المذاهب والفرق المنتشرة في عصره دِرَاسَةَ ناقِدٍ. فلم تستهوه تعاليم المعتزلة، لكنّه تعلّم طرائقهم في الجدل وأدرك كيف ينتزع حُجّة الخصم من أقواله، ودافع عن السّنّة بقُوّة الرّأي ومتانة الحجّة. لذلك أحبَّه تلاميذه وعمِلوا على نشر مذهبه وأشهرهم البُوَيْطي: يوسف بن يحيى المصري الّذي خلف أستاذه في رِئاسة المذهب (ت231هـ/ 845م)[2]، والمزني إسماعيل بن يحيى ناصر المذهب (ت264هـ/ 877م)[3]، والرّبيع بن سليمان المرادي راوي كُتب إمامه (ت270هـ/ 883م)[4].

ألّف الشّافعي رحمه الله تعالى عِدّة كتب عَدّها البعضُ مائة وثلاثة عشر كتاباً في التفسير والفقه والأدب وغير ذلك، منها أحكام القرآن، الأمالي في

---

(1) الشّافعي: ديوان الشّافعي جمعه وعلّق عليه محمّد عفيف الزّعبيّ، دار الجيل للنّشر والتّوزيع والطّباعة، بيروت، لبنان، مؤسّسة الزّعبي بيروت، الطّبعة الثّالثة 1392هـ/ 1974م، ص26 ـ 27.

(2) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ج6، ص60؛ وابن العماد: شذرات الذّهب ج2، ص71.

(3) انظر: السّبكي: طبقات الشّافعية الكبرى ج2، ص93.

(4) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج2، ص286؛ والزّركلي: الأعلام ج3، ص39.

الفقه، الرّسالة في أصول الفقه، اختلاف الحديث..[1]. ولا بدّ أن نلاحظ هنا أنّ الكثير من الكتب نُسِبت إلى الشّافعي وهي في الحقيقة جزء من كتاب واحد مثل كتاب اختلاف مالك والشّافعي، وكتاب جماع العلم، وكتاب سِيَر الأوزاعي، وهي أجزاء من كتاب الأمّ.

2 ـ التّعريف بكتاب اختلاف الحديث:

أ ـ اسمه ونسبته إلى صاحبه:

مع أنّ الشّافعي لم يسمّ كتابه هذا صراحة كما يبدو من قراءة مقدّمته فإنّ المصادر تُجمِع على تسميته باختلاف الحديث من ذلك النُّسخ المخطوطة بالقاهرة وبنكيبور وأصفية ورامبور[2].

إلّا أنّ الإمام شمس الدّين محمد بن عبد الرّحمٰن السّخاوي (ت902هـ/ 1496م)[3] بعد أن ذكره واصفاً إيّاه بأنّه مجلّد جليل اعتبره من جملة كتب الأمّ، ونقل ذلك الإمام أبو عبد الله محمّد بن جعفر الكتّاني (ت1345هـ/ 1927م)[4] عن السّخاوي ولم يُعارضه ممّا يعني أنّه لا يملك حُجّة تدفع هذا الرّأي[5].

أمّا الأستاذ زكي مبارك فإنّه أنكر نِسبة الأمّ إلى الشّافعي وألّف كتاباً في إصلاح أشنع خطإٍ في تاريخ التشريع الإسلامي: كتاب الأمّ لم يؤلّفه الشّافعي

---

(1) انظر: البغدادي: هديّة العارفين ج1، ص9؛ وبروكلمان (كارل): تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربيّة د، عبد الحليم النّجّار، دار المعارف مصر (د.ط) 1962م، ج3، ص292 ـ 298.

(2) انظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج3، ص297.

(3) انظر ترجمته عند: السّخاوي: الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ط.ت) ج1، ص2؛ والزّركلي: الأعلام ج7، ص67؛ والزّحيلي: مرجع العلوم الإسلاميّة، تعريفها، تاريخها، أئمّتها، علماؤها، مصادرها، كتبها... دار المعرفة، الطبعة الثّانية، 1412هـ/ 1992م، ص278.

(4) انظر ترجمته عند: كحالة (عمر رضا): معجم المؤلّفين ج9، ص150.

(5) انظر: الكتّاني: الرّسالة المستطرفة ص158؛ وانظر: السّخاوي: فتح المغيث ج3، ص75.

وإنّما ألّفه البويطي وتصرّف فيه الرّبيع بن سُليمان[1].

مناقشة هذا الرّأي:

يبدو القول بأنّ كتاب «اختلاف الحديث» جُزء من «الأمّ» مُخْتَلّاً، إذ إنّ النّظر في إسناد الكتاب إلى صاحبه يُثبِت استقلاله وذلك أنّه ورد في كلام أبي الحسن علي بن أبي الفضائل هبة الله بن سلامة اللّخمي الشّافعي[2] أنّه قرأ على أبي الحسن عبد الحقّ بن عبد الخالق البغدادي وهو يسمع سنة إحدى وسبعين وخمسمائة (571هـ/ 1175م) لجميع هذا الكتاب إلّا النصف الأوّل من الجزء الأوّل فإنّه إجازة له منه . . . والنّسخة التي تُثبت ذلك مخطوطة محفوظة بدار الكتب المصريّة وقد كُتب على غلافها: الجزء الأوّل من كتاب اختلاف الحديث تأليف الإمام أبي عبد الله محمّد بن إدريس بن العبّاس بن عثمان بن شافع بن السّائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطّلب بن عبد مناف القرشي المطلبي ﷺ، وهي مقسّمة إلى خمسة أجزاء ويتنزّل قول الرّاوي: «النّصف الأوّل من الجزْء الأوّل» على الصّفحات الأولى من الجزْء الأوّل الذي يشمل من الصّفحة 1 إلى الصّفحة 43[3].

كما لا يمكن أن نقبل كون «اختلاف الحديث» جزءاً من «الأمّ» لسببٍ آخر يتأكّد من مقارنة محتوى الكتابين، فإنّنا نجد الكثير من الجزئيّات الفقهيّة يتعرّض لها كتاب اختلاف الحديث ثمّ نجدها في كتاب «الأمّ» ممّا يقتضي تكراراً غير محبّذ لو كانا كتاباً واحداً، بينما ينتفي ذلك إذا جعلناهما كتابين مستقلّين، خصوصاً وأنّه قد ورد من الأدلّة ما يقنعنا بأنّ الكتاب قد كتب استقلالاً.

أمّا الادّعاء بأنّ «الأمّ» لم يُؤلّفه الشّافعي فيبدو مُوغلاً في الفهم بناءً على ما يلي:

---

(1) انظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج3، ص296.

(2) المعروف ببهاء الدّين، ابن الجمّيزي (ت649هـ/ 1251م) انظر: السبكي: طبقات الشّافعيّة ج8، ص301.

(3) انظر: زيدان (أحمد عبد العزيز): تحقيق اختلاف الحديث للشّافعي، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1406هـ/ 1986م، ص4 و11.

أوّلاً: تلقّي الفقهاء والعلماء خَلفاً عن سَلف مِن أصحاب الشّافعي إلى عهد أبي طالب المكّي الذي أورد قصّة دون سندٍ مُتّصل إلى أحدٍ تُفيد بأنّ البويطي هو الذي صنّف «الأمّ» ونشره الرّبيع منسوباً إلى الشّافعي. فهل يقبل العاقلُ ما اتّفقت عليه الأمّة أو يرفضه بِناء على خبر دون مستند؟

ثانياً: الرّبيع ثقة، لا يكذب، وصرّح بسماعه للكتاب. والثّقة لا ينقل كُتب غيره ثمّ ينسبها إلى نفسه.

ولقد ادّعى البعض أنّ الرّبيع أخذ الكتاب من آل البويطي بعد موت البويطي، وهذا لا يُقبل لأنّ التاريخ على خلاف هذا. واعترف البويطي نفسه بأنّ «زميله» أثْبَتُ على الشّافعيّ منه. فقد جاء في كتاب الأمّ ما يلي: أخبرنا الرّبيع بن سليمان المُرادي بمصر سنة سبع ومائتين قال: «أخبرنا محمّد بن إدريس الشّافعي رحمه الله»[1] وعليه يكون هذا بعد موت الشّافعي بثلاث سنين وقبل موت البويطي بأربع وعشرين سنة.

فالكتاب على هذا قد نقله ذلك الرّاوي عن الرّبيع قبل موت البويطي بأربعِ وعشرين سنة[2].

ثالثاً: أنّ الأسلوب في الأمّ، وفي الرّسالة، واختلاف الحديث واحد، هو أسلوب الشّافعي الذي مارسناه وعرفناه به، فلا يصحّ إلّا القول بنسبة هذه الكتب إلى صاحبها.

ب ـ محتواه:

توجد عدّة نسخ من كتاب «اختلاف الحديث» في مكتبات العالم، وقد طُبع على هامش كتاب الأمّ بدار الشّعب (مصر) بدون تاريخ، وهي صورة عن الطّبعة الأولى للكتاب بالمطبعة الأميريّة سنة (1321هـ/ 1903م)، حتّى أصبحت مرجعاً للإحالة. كما طبع بدار الكتب العلميّة طبعة أولى سنة (1406هـ/ 1986م) بتحقيق غير دقيق. لذلك ستكون إحالاتنا على النّسخة المطبوعة بهامش الأمّ. ويحتوي الكتابُ على مقدّمة وتسعة وسبعين باباً.

---

(1) الشّافعي: الأمّ ج2، ص93.
(2) انظر: أبو زهرة: الشافعي ص166.

أوّلاً: المقدّمة:

بدأ الإمام الشّافعي رحمه الله تعالى كتابه بأن حمد الله بما هو أهله، وشهد له سبحانه بالوحدانيّة، ولمحمّد ﷺ بالنّبوّة والرّسالة، وذلك بأسلوب برقي سريع.

لكنّه بعد ذلك تعرّض إلى عدّة موضوعات تبدو لغير المدقّق فيها بعيدةً عن عنوان الكتاب، يمكن أن نلخّصها فيما يلي:

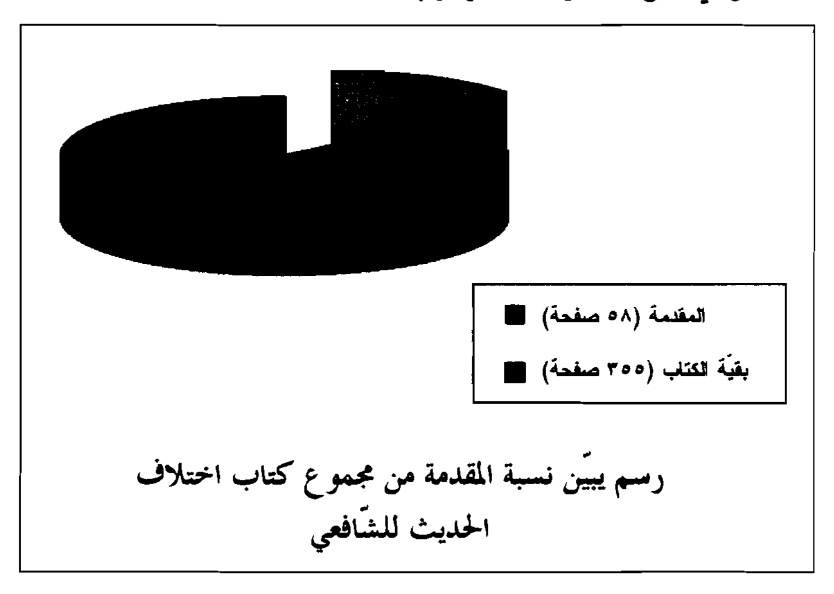
- دور الرّسول ﷺ بيانُ ما أنزل الله تعالى.
- وجوب طاعة الرّسول ﷺ في حياته وبعد موته.
- لا يعلم من غاب عن رؤية الرّسول ﷺ أمرُهُ إلّا بِالخبر عنه.
- لا يُقبل الخبر إلّا من عدل مرضيّ الرّواية.
- يُكتفَى بالعدالة الظّاهرة في الرّاوي وإن أمكن عليه الغلط. كما تُقبل شهادة الشّهود وإن كان الغلط عليهم ممكناً.
- الأخبار عن رسول الله ﷺ نوعان:

* خبر عامّة عن عامّة يشمل الفرائض والمحرّمات وهذا ما لا يسع جهله.

* خبر خاصّة، يمكن أن يغيب عِلْمُهُ عن البعض مثل سُجود السَّهو، وما تلزم منه الفدية في الحجّ.

- وجوب قبول خبر الواحد عن الرّسول ﷺ بذكر عديد من الحجج النّقليّة في عهد الرّسول ﷺ وعهد الصّحابة والتّابعين وأتباع التّابعين وإجماع أهل العلم على ذلك، كما استعمل حججاً من الواقع المعيش تؤكّد حُجّيّة خبر الواحد.
- القرآنُ والحديثُ عربيّان فلا بدَّ أنْ يُتَأَوَّلَا على ما يحتمل اللّسان العربي.
- الأحكام في القرآن والسّنّة على ظاهرها وعمومها ولا يُحال شيء منها إلى باطن أو خاصٍّ إلّا بدلالة من كتاب أو سُنّةٍ أو إجماع العلماء.
- تقديمُ الجمع بين الأدلّة على دعوى النّسخ والاختلاف. فكلّما احتمل حديثان أن يُستعملا معاً اسْتُعمِلا ولم يُعطَّل كتابُ الله.
- لا شيء في سُنَّةِ رسول الله ﷺ يخالفُ كتاب الله.

ـ لا شيء في سُنَّةِ رسول الله ﷺ ناسخٌ لكتابِ الله بل السُّنَّة تابعةٌ لِلقرآن الكريم.
ـ عَرْضُ السُّنَّةِ عَلَى القرآن أو القياس جهلٌ ولا حُجَّةَ في توهينِ الحديثِ لمخالفتِهِ لِظَاهِرِ القرآنِ أو عُمُومِهِ.
ـ خَطَرُ استعمال ظاهر القرآن وَرَدّ الأحاديث.
ـ لا حُجّة في أحدٍ مَعَ رَسولِ الله ﷺ، ولَا يحقُّ لأحَدٍ أن يردّ الحديث إلّا بحديث مثله.
ـ إذا لم يحتمل الحديثان إلّا الِاختلافَ كان أحدُهما ناسخاً والآخَرُ منسوخاً ولا يستدلّ على النّاسخ والمنسوخِ إلّا بِدَلِيلٍ بيِّنٍ.
ـ من اختلاف الحديثِ ما يكونُ اختلافاً من جِهَةِ أنَّ الأمرين مُبَاحان.
ـ من وسائل التّرجيح بين الأحاديث النّظر في أيّ الحديثين أشبه بمعنى كتاب الله أو سنّة رسول الله ﷺ أو أشبه بالقياس.
ـ من الاختلاف ما هو في الحقيقة من باب المجمل والمفسّر، أو العام والخاص وهذا من سعة لسان العرب.
ـ لا بدّ في دعوى اختلاف الحديث من التّأكّد من أنّ أحد الحديثين ليس بثابت كأن يروي عن مجهول أو مرغوب عنه.



رسم يبيّن نسبة المقدمة من مجموع كتاب اختلاف الحديث للشّافعي

التّعليق على محتوى المقدّمة:

لا شكّ أنّنا نلاحظ أنّ مقدّمة الكتاب طويلة جدّاً (58 صفحة من بين 413 من مجموع الصفحات)[1]. إلّا أنّه لا ينبغي أن يفوتنا أنّ الشّافعي قد سجّل في مقدّمته هذه الكثير من القواعد التي ارتضاها منهجاً له في دفع التعارض عن الأحاديث النّبوية، كما دوّن فيها الكثير من الفوائد الحديثية المتعلّقة بالإسناد أو المتن.

كما يبدو بعض محتوى المقدمة غريباً عن عنوان الكتاب. نريد بذلك على وجه الخصوص إطالة الكاتب الحديث عن حجّيّة خبر الواحد، باعتماده الأدلّة السّمعيّة والعقليّة ومقارنة الخبر بالشّهادة.

لكن عند التّأمّل نتأكّد أنّ كلام الشافعي ذا صلة شديدة باختلاف الحديث. ذلك أنّه من الخطإ دراسة ظاهرة مشكل الحديث بعيداً عن الباحث فيها، وبعيداً عن الاتّجاهات الفكريّة السّائدة في عصره. وقد ألمح الشافعي إلى الكثير من هذه الاتجاهات ونبّه إلى أنّ المشكلة لا تقف عند إيجاد الحلّ لمختلف الحديث وإزالة الإشكال عنه، بل تتطلّب الرّجوع إلى الأصل ومناقشة ما بنيت عليه ظاهرة استشكال الحديث من أسس أهمّها الطّعن في خبر الواحد. وهذا في نظرنا هو الذي دفعه إلى إثبات حجّيّة خبر الواحد ومتعلّقاته في كتاب صنّفه لرفع الاختلاف عن الحديث[2] لذلك أطال الكلام في معالجة السّبب الحقيقي في المقدمة، ليتولّى بعد ذلك رفع الإشكال عن بعض الأحاديث التي تبدو مختلفة.

ثانياً: أبواب الكتاب:

قسّم الشّافعيّ رحمه الله تعالى كتابه إلى تسعة وسبعين باباً هي التّالية: 1 ـ الاختلاف من جهة المباح. 2 ـ القراءة في الصّلاة. 3 ـ التّشهّد. 4 ـ الوتر.

---

(1) تمثّل المقدّمة بذلك نسبة (14,4 بالمائة) من صفحات الكتاب (أكثر من سبع الكتاب).

(2) انظر: العسعس: دراسة نقديّة في علم مشكل الحديث ص74.

5 ـ سجود القرآن. 6 ـ القصر والإتمام في السّفر من الخوف وغير الخوف. 7 ـ الخلاف في ذلك. 8 ـ الفطر والصّوم في السّفر. 9 ـ قتل الأسارى والمفاداة بهم والمنّ عليهم. 10 ـ الماء من الماء. 11 ـ الخلاف في أنّ الغسل لا يجب إلّا بخروج الماء. 12 ـ التّيمّم. 13 ـ صلاة الإمام جالساً ومن خلفه قياماً. 14 ـ صوم يوم عاشوراء. 15 ـ الطّهارة بالماء. 16 ـ السّاعات التي تكره فيها الصّلاة. 17 ـ الخلاف في هذا الباب. 18 ـ أكل الضّبّ. 19 ـ المجمل والمفسّر. 20 ـ الخلاف فيمن تؤخذ منه الجزية وفيمن دان دين أهل الكتاب قبل نزول القرآن. 21 ـ المرور بين يدي المصلّي. 22 ـ خروج النّساء إلى المساجد. 23 ـ غسل الجمعة. 24 ـ نكاح البكر. 25 ـ النّجش. 26 ـ بيع الرّجل على بيع أخيه. 27 ـ بيع الحاضر للبادي. 28 ـ تلقّي السّلع. 29 ـ عطيّة الرّجل لولده. 30 ـ بيع المكاتب. 31 ـ الضّحايا. 32 ـ المختلفات التي يوجد على ما يوجد منها دليل على غسل القدمين ومسحهما. 33 ـ الإسفار والتغليس بالفجر. 34 ـ رفع الأيدي في الصّلاة. 35 ـ الخلاف فيه. 36 ـ صلاة المنفرد. 37 ـ المختلفات التي يوجد على ما يؤخذ منها دليل على صلاة الخوف. 38 ـ صلاة كسوف الشّمس والقمر. 39 ـ الخلاف في ذلك. 40 ـ من أصبح جنباً في شهر رمضان. 41 ـ الحجامة للصّائم. 42 ـ نكاح المحرم. 43 ـ ما يكره في الرّبا من الزّيادة في البيوع. 44 ـ من أقيم عليه حدّ في شيء أربع مرّات ثمّ عاد له. 45 ـ لحوم الضّحايا. 46 ـ العقوبات في المعاصي. 47 ـ نكاح المتعة. 48 ـ الخلاف في نكاح المتعة. 49 ـ الجنائز. 50 ـ الشّفعة. 51 ـ بكاء الحيّ على الميّت. 52 ـ استقبال القبلة للغائط والبول. 53 ـ الصّلاة في الثّوب ليس على العاتق منه شيء. 54 ـ الكلام في الصّلاة. 55 ـ الخلاف في الكلام في الصّلاة ساهياً. 56 ـ القنوت في الصّلاة كلّها. 57 ـ الطّيب للإحرام. 58 ـ الخلاف في تطييب المحرم للإحرام. 59 ـ ما يأكل المحرم من الصّيد. 60 ـ خطبة الرّجل على خطبة أخيه. 61 ـ الصوم لرؤية الهلال والفطر له. 62 ـ نفي الولد. 63 ـ طلاق الثلاث المجموعة. 64 ـ طلاق

الحائض. 65 ـ بيع الرّطب باليابس من الطّعام. 66 ـ الخلاف في العرايا. 67 ـ بيع الطّعام. 68 ـ المصرّاة، الخراج بالضّمان. 69 ـ الخلاف في المصرّاة. 70 ـ كسب الحجّام. 71 ـ الدّعوى والبيّنات. 72 ـ الخلاف في هذه الأحاديث. 73 ـ المختلفات التي لا يثبت بعضها: من مات ولم يحجّ أو كان عليه نذر. 74 ـ المختلفات التي لا يثبت بعضها: من أعتق عبداً في شرك. 75 ـ الخلاف في هذا الباب. 76 ـ قتل المؤمن بالكافر. 77 ـ الخلاف في قتل المؤمن بالكافر. 78 ـ جرح العجماء جبار. 79 ـ المختلفات التي عليها دلالة.

التّعليق على محتوى الكتاب:

إنّ أوّل ما يبدو مثيراً للانتباه وداعياً إلى النّقد في ترتيب هذا الكتاب ما نراه من التزام بتصنيف الحديث على الأبواب من جهة واختلاط هذه الأبواب وتفريقها في الكتاب كلّه دون أيّ نظام من جهة أخرى. وإليك بيان ذلك:

* **الطّهارة**: خصّص لها الأبواب السّتّة التّالية: 1 و11 و12 و15 و32 و52.

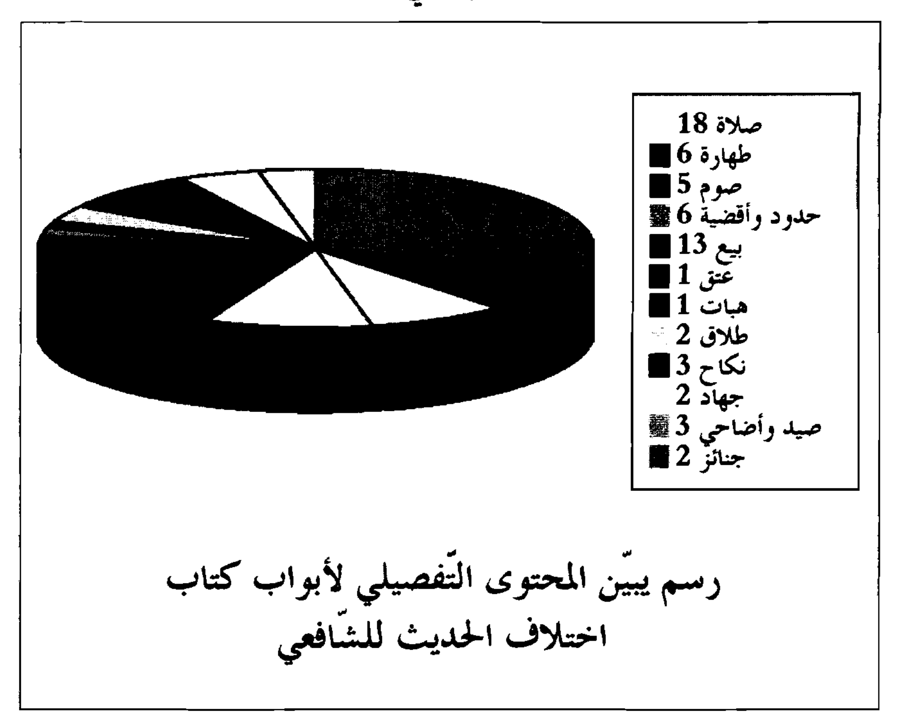
* **الصّلاة**: جعل لها ثمانية عشر باباً مفرّقة في كلّ الكتاب هي التالية: 2 و3 و4 و5 و6 و13 و16 و21 و22 و33 و34 و36 و37 و38 و53 و54 و55 و56.

* **الجنائز**: بابان هما 49 و51.
* **الصّوم**: خمسة أبواب هي: 8 و14 و40 و41 و61.
* **الصّيد والأضاحي**: ثلاثة أبواب هي: 18 و31 و45.
* **الجهاد**: بابان اثنان هما: 9 و20.
* **النّكاح**: ثلاثة أبواب هي: 24 و47 و60.
* **الطّلاق**: بابان هما 63 و64.
* **الهبات**: باب واحد هو الباب 29.
* **العتق**: باب واحد هو الباب 74.

* **البيع**: ثلاثة عشر باباً هي: 25 و26 و27 و28 و30 و43 و50 و65 و66 و67 و68 و69 و70.



* **الحدود والأقضية**: ستّة أبواب هي: 44 و46 و62 و71 و76 و78.



رسم يبيّن المحتوى التّفصيلي لأبواب كتاب
اختلاف الحديث للشّافعي

ليس الإمام الشّافعي أوّل من صنّف في الحديث النّبوي على الأبواب، بل سبقه إلى ذلك غيره من الأئمّة، منهم أستاذه مالك بن أنس؛ فكان كتاب الموطّإ جيّد التّرتيب واضح المحاور. فلماذا لم يكن كتاب الشافعي «اختلاف الحديث» منظّماً؟

يمكن أن نجد الجواب من خلال الأسلوب الّذي اتّبعه الكاتب في رفع الاختلاف عن الأحاديث. إنّه أسلوب الحوار مع الخصم. فالكاتب إمّا يستعمل الخطاب المباشر مع من يحاوره أو يتصوّر افتراضات سيفترضها خصمه فتراه يقول: «فإن قال قائل» أو يقول: «وإن قال قائل» أو يقول: «فخالفنا بعض النّاس فقال . . .فقلت له: . . .» أو تجده يقول: «قال لي بعض أهل العلم بالحديث والرّأي. . . فقلت: . . . .» إلخ.

يبدو إذن أنّ الشافعي قد تأثّر بمذهب أهل الرّأي فأخذ عنهم طريقتهم في الجدل ووضع الافتراضات؛ فكان يكتب كتابه ويتصوّر ما يمكن أن يجادله به خصمه مباشرة. ويكون هذا الجواب واضحاً مقنعاً إن صحّ أنّ الشّافعي كان يكتب كتبه بيده كما أخبرت بذلك بعض الرّوايات[1].

أمّا إذا لم يصحّ ذلك فإنّ سبب هذا التّداخل في الأبواب يرجع إلى أنّ هذه الاستشكالات حول الأحاديث كانت عارضة، بحيث يأتون بها إلى الإمام الشافعي فيحدّد مواقفه منها ويرفع الإشكال عنها، ويمرّ إلى غيرها من المسائل، وربما يرجع إلى نظيرتها إذا سئل عنها مرّة أخرى؛ وتلاميذه يدوّنون آراءه. وهذا جواب ظاهر وله جوانب تبدو مقنعة. لكنّ الأوّل أولى لمناسبته أسلوب الكتاب.

ثالثاً: أنواع اختلاف الحديث في كتاب الشّافعي:

جمع الإمام الشّافعي رحمه الله تعالى في كتابه من الأحاديث المرفوعة 413 حديثاً، ومن الأخبار الموقوفة على الصّحابة ﷺ 51 خبراً، ومجموع ذلك 464 أثراً بالمكرّرات، ودعّم مواقفه وآراءه بآيات قرآنية بلغ بها الإحصاء 106 آية قرآنية كريمة، واستشهد بثلاثة أبيات ونصف بيت من شعر الأعشى[2].

وتتنوّع الأحاديث النّبويّة الّتي أوردها مسندة حسب الدّليل المعارض لها إلى أربعة أنواع:

* **الأوّل**: اختلاف الحديث مع العقل: حالة واحدة بالباب 18.

* **الثاني**: اختلاف الحديث مع قاعدة أصوليّة أو فقهيّة وذلك في سبع حالات في الأبواب التالية: 25 ـ 26 ـ 27 ـ 28 ـ 29 ـ 30 و62.

---

(1) انظر: أبو زهرة: الشّافعي ص158.

(2) الأعشى: هو ميمون بن قيس أبو بصير الأعشى الكبير، لُقّب الأعشى لضعف بصره: أحد شعراء الجاهليّة أدرك الإسلام ولم يُسلم، توفّي سنة 7هـ/ 628م وله ديوان شعر. انظر: الأصبهاني: الأغاني ج9، ص108؛ وحاجّي خليفة: كشف الظّنون ج1، ص776؛ وكحّالة، معجم المؤلّفين ج13، ص65.

* **الثالث**: اختلاف الحديث مع القرآن الكريم: وذلك في اثنتي عشرة حالة بالأبواب التالية: 6 ـ 7 ـ 8 ـ 19 ـ 20 ـ 23 ـ 32 ـ 46 ـ 51 ـ 72 ـ 76 و77.

* **الرّابع**: اختلاف الحديث مع حديث آخر وذلك في إحدى وسبعين حالة بالأبواب التّالية: 1 ـ 2 ـ 3 ـ 4 ـ 5 ـ 6 ـ 7 ـ 8 ـ 9 ـ 10 ـ 11 ـ 12 ـ 13 ـ 14 ـ 15 ـ 16 ـ 17 ـ 19 ـ 20 ـ 21 ـ 22 ـ 23 ـ 24 ـ 31 ـ 32 ـ 33 ـ 34 ـ 35 ـ 36 ـ 37 ـ 38 ـ 39 ـ 40 ـ 41 ـ 42 ـ 43 ـ 44 ـ 45 ـ 46 ـ 47 ـ 48 ـ 49 ـ 50 ـ 51 ـ 52 ـ 53 ـ 54 ـ 55 ـ 56 ـ 57 ـ 58 ـ 59 ـ 60 ـ 61 ـ 63 ـ 64 ـ 65 ـ 66 ـ 67 ـ 68 ـ 69 ـ 70 ـ 71 ـ 72 ـ 73 ـ 74 ـ 75 ـ 76 ـ 77 ـ 78 و 79.

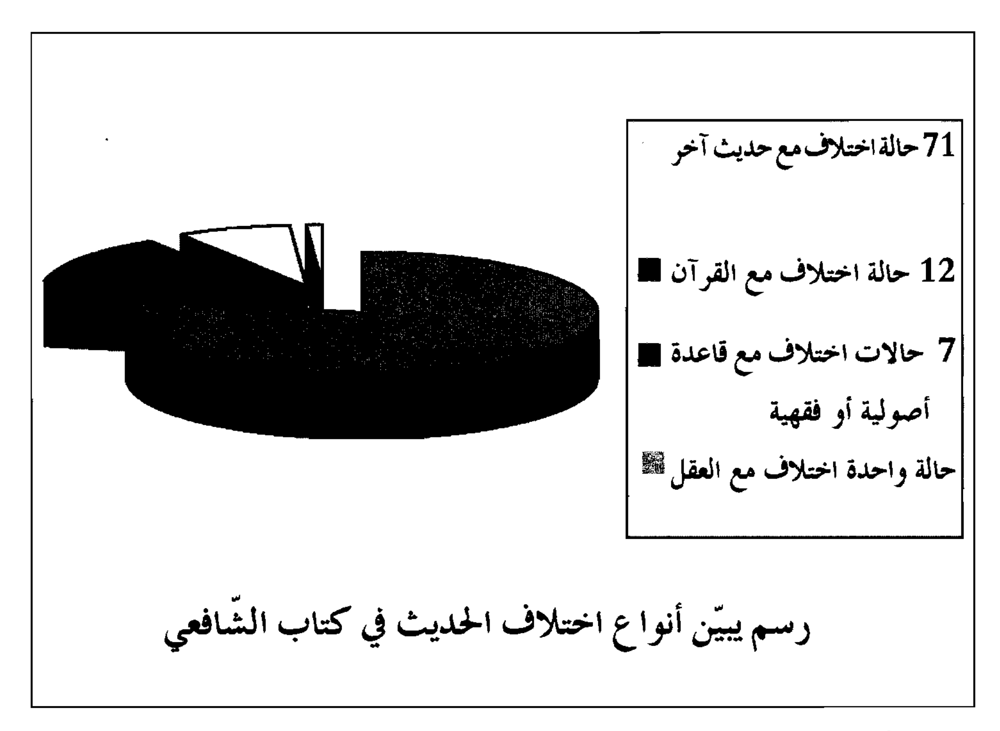
ملاحظات حول أنواع اختلاف الحديث في كتاب الشّافعي:

نُلاحظ أنّ الشّافعي رحمه الله تعالى قد ركّز جهوده لرفع اختلاف الحديث مع الحديث. لذلك ندرت الأبواب الّتي ذكر فيها مختلف الحديث مع العقل أو القواعد الإسلاميّة أو القرآن الكريم.

كما نلاحظ أنّ كلّ الأبواب الّتي تتعلّق باختلاف الحديث مع القرآن الكريم لم تخْلُ من ذكر الأحاديث الّتي تعارض الحديث الأصل، إمّا معها في نفس الباب أو يُخرجها المؤلّف في الباب الّذي يليه بعنوان «الخلاف في هذا الباب».

ويمكن أن نلاحظ أيضاً أنّ الشافعي قد يذكر الحديث الّذي أخذ به مُعرضاً عن الحديث الّذي يخالفه فلا يذكره بل يخرج الحديث المقبول عنده ثمّ يقول: «بهذَا نَأْخُذُ»[1].

(1) انظر مثلاً: الباب 26 من اختلاف الحديث: الأمّ ج7، ص187 و192.



رسم يبيّن أنواع اختلاف الحديث في كتاب الشّافعي

الّذي نستنتجه من كلّ هذا أنّ الشّافعي رحمه الله تعالى اهتمّ باختلاف الحديث مع الحديث، وربّما كان ذلك التزاماً منه بمقتضى لسان العرب من أنّ فعل «اختلف» فعلٌ لازمٌ فإذا قلنا اختلف الحديث فهمنا أنّه تناقض وتعارض. وذلك يقتضي وجود حديث غيره ليتعارض معه. أمّا مشكل الحديث فيشمل كلّ حديث وقع فيه إشكال.

المبحث الثّاني

المنهج العامّ للشّافعي في رفع الاختلاف بين الأحاديث

1 ـ دفع توهّم التّعارض:

لعلّ أوّل ما ينبغي أن نشير إليه عند الحديث عن المنهج العامّ للشّافعي في رفع الاختلاف بين الأحاديث النّبويّة هو أنّنا نجد هذا الإمام يرفض منذ البدء أن يكون كلام النّبوّة متعارضاً لذلك نجده في أغلب أحاديث الكتاب الّتي توهم التّعارض يقول جملاً متشابهة، مثل:

«ليس مختلفاً». «لا يقال هذا خلاف ذاك» ... «ولا يقال لشيء من الأحكام مختلفاً مطلقاً»... «ليس في هذه الأحاديث شيء مختلف عندنا»... «بهذه الأحاديث كلّها نأخذ وليس فيها واحد يخالف عندنا واحداً»... «ليس في هذه الأحاديث اختلاف»... «وليس يُعَدُّ هذا اختلافاً»... «حديث فلان غير مخالف حديث فلان»... «بهذا كلّه نأخذ وليس فيه حديث يخالف صاحبه»...

بناء على قاعدته هذه أرجع التّعارض والاختلاف إلى فهم السّامع ونفاه عن النّصّ؛ أي: أنّ الاختلاف عارضٌ طرأ على المتعامل مع النّصّ. لذلك نجده يسعى إلى دفع توهّم التّعارض بين الأحاديث ويحتدُّ أحياناً مع قوم لهم بصر بالجدل ولكنّهم مع ذلك يحاولون أن يُشكّكوا في الحديث النّبوي من خلال مناقشتهم مع قوم من أهل الحديث ليس لهم بصَرٌ بمذاهبه فيشبّهون لهم ويشكّكونهم في أبسط البديهيّات[1].

(1) انظر: الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص323.

هنا تأتي مشروعيّة مناقشة الشّافعي في رفضه لاختلاف الحديث من جهة وجعل عنوان كتابه «اختلاف الحديث» من جهة أخرى.

والجواب على ذلك من ثلاثة أوجه:

ـ **الوجه الأوّل**: أنّ الشّافعيّ لم يختر بنفسه عنوان كتابه. وهذا بعيد لأنّ كُتبه قُرئت عليه في حياته، وكان يُوليها عناية خاصّة. وعلى افتراض أنّه لم يختره هو فإنّ تلاميذه أطلقوا عليه هذا الاسم فكيف يُسمّونه باسم رَفَضَهُ إمَامُهم؟ وعلى ذلك يبقى الإشكال قائماً.

ـ **الوجه الثّاني**: أن يكون قد أطلق على الكتاب اسم «اختلاف الحديث» حسب الظّاهر عند من ليس له علم برفع التّعارض، فكَأَنَّهُ يقول: «ما ادُّعِيَ فيه الاختلاف من الأحاديث»، ونظير هذا قولنا: «الأحاديث الموضوعة» أي: المكذوبة على الرّسول ﷺ، وتكون تسميتها أحاديث حسب زعم الزّاعمين وليست كذلك حقيقة.

ـ **الوجه الثّالث**: أنّ الشّافعي يستثني من قاعدته هذه بعض الحالات التي يبدو فيها الاختلاف واضحاً، وهو مضطرٌ إلى الاعتراف بوجود التّعارض الذي يتطلّب دفعاً لإشكالِ التّناقض في أحكام الشّريعة. ولعلّ هذا الوجه هو أسلم الوجوه؛ لأنّنا وجدنا الشّافعي يقول: «ولا نجعل المختلفَ إلّا فيما لا يجوز أن يُستعمل أبداً إلّا بطرحِ صاحبه»[1].

2 ـ تقديم الجمع بين المختلف على غيره من مناهج رفع التّعارض:

يبدو أنّ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى يتشدّد كثيراً في تطبيق قاعدة من قواعد رفع الاختلاف بين الأحاديث عنده، ويبني عليها قاعدة فرعيّة هي أنّنا لا نجعل حديثين مختلفين أبداً إذا وُجد السّبيل إلى أن يكونا مُسْتَعْمَلَيْنِ، فلا نُعطّل منها واحداً لأنّ علينا فيه كلّ ما علينا في صاحبه من وجوب امتثال أو انتهاء، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر:

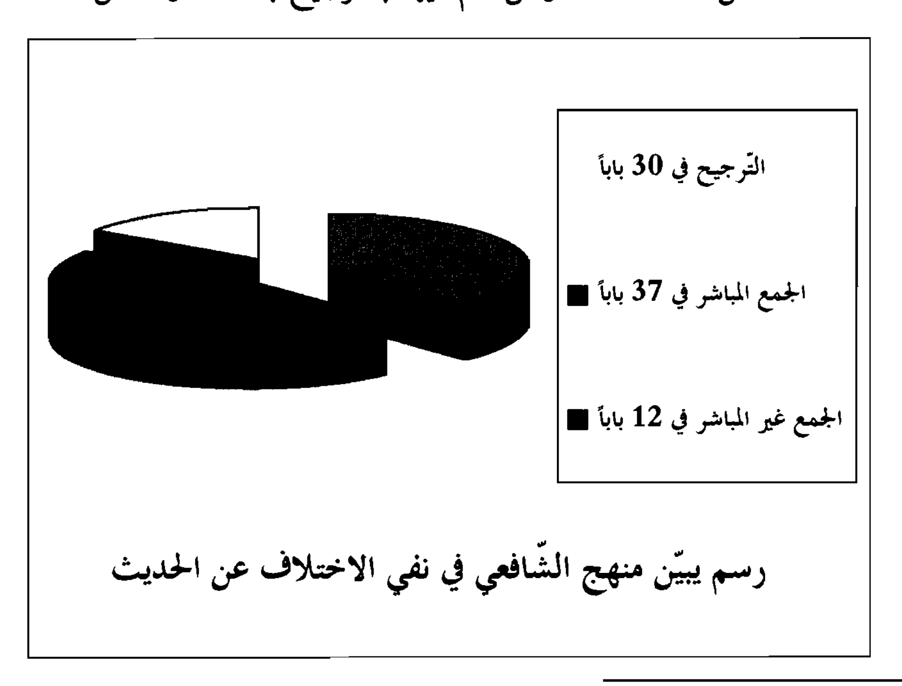
(1) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص330.

7] ولا يكون ذلك في حديث دون غيره، لذا لا يجوز طرح حَدِيثٍ إلّا إذا تأكّدت عدم صلاحيّته للاحتجاج أو ثَبَتَ نسخه.

وبتتبّع منهج الشّافعي رحمه الله تعالى في هذا الكتاب نجده يجمع بين الأحاديث جمعاً مُباشراً ويُقدّم هذا المنهج على غيره في سبعة وثلاثين باباً هي التّالية: 1 ـ 2 ـ 3 ـ 4 ـ 5 ـ 6 ـ 7 ـ 8 ـ 9 ـ 14 ـ 15 ـ 16 ـ 18 ـ 19 ـ 21 ـ 22 ـ 23 ـ 24 ـ 25 ـ 26 ـ 27 ـ 28 ـ 52 ـ 53 ـ 54 ـ 56 ـ 59 ـ 60 ـ 61 ـ 65 ـ 67 ـ 68 ـ 70 ـ 71 ـ 74 ـ 78 و79.

كما نجد للشّافعي طريقة أخرى في الجمع بين الأحاديث هي تخصيص العامّ وتقييد المطلق وتفسير المُجْمَل. وهذا ما سمّيته جميعاً غير مُباشر لأنّه عمل بالحديثين معاً في حالات دون أخرى وعلى وجه دون آخر، وذلك في اثني عشر باباً هي التّالية: 6 ـ 7 ـ 16 ـ 17 ـ 19 ـ 22 ـ 60 ـ 65 ـ 66 ـ 67 ـ 77 و78.

ومجموع المواطن الّتي جمع فيها بين الأحاديث تسعة وأربعون موضعاً وما عدا ذلك من حالات التّعارض قام فيها بالتّرجيح بالسّند أو المتن[1].



رسم يبيّن منهج الشّافعي في نفي الاختلاف عن الحديث

(1) تكون النّسبة المئويّة للجمع 62،02 بالمائة.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ الشّافعي قد يحاول في الباب الواحد أن يجمع بين الحديثين بطريقة مباشرة وغير مباشرة. بل قد يستنجد بالتّرجيح أيضاً عندما يشعر بأنّ حجّته في الجمع أمام خصمه تبدو غير مقنعة تمام الإقناع، فيحوّل الجدل إلى وجه آخر يرضاه.

3 ـ وضع قواعد علم مختلف الحديث:

يعتبر كتاب «اختلاف الحديث» للشّافعي أوّل كتاب في فنّ «المختلف»، إذ كان النّاس قبله يتكلّمون عن الأحاديث المختلفة دون نظام جامع ولا قواعد كلّيّة يرجعون إليها لرفع الاختلاف جمعاً أو ترجيحاً للثّابت منها.

لقد كان الشّافعي أوّل من وضع منهجاً شاملاً للتّعامل مع الأحاديث المختلفة وذلك في كتابه هذا وفي كتاب «الرّسالة» ذلك الكتاب الّذي ألّفه في أصول الفقه وأصول الحديث معاً. إذ تكلّم على حديث الآحاد وشروط صحّة الحديث وردّ الخبر المرسل والمنقطع والمعلّل، مبيّنا ما ينبغي فعله عند اختلاف الحديث.

وقد قسّمت هذه القواعد إلى ثلاثة أنواع:

* قواعد الجمع بين الأحاديث.
* قواعد التّرجيح بالسّند.
* قواعد التّرجيح بالمتن.

أمّا ما اعتاد الباحثون على تسميته بـ **«التّرجيح من خارج»** فهو في رأيي راجع إلى التّرجيح بالسّند أو التّرجيح بالمتن.

وسأقتصر هنا على ذكر القواعد المتعلّقة بالجمع بين الحديث وما يُظنّ أنّه مختلف:

1 ـ السّنّة لا تكون أبداً إلّا تبعاً للقرآن الكريم، بمثل معناه، ولا تخالفه[1].

2 ـ إنّ الأحاديث لا يمكن أن تختلف، ولم نجد من ذلك شيئاً إلّا كشفناه

---

(1) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص161؛ والرسالة ص153 ـ 162.

فوجدنا له وجهاً يحتمل به ألّا يكون مختلفاً[1].

3 ـ حديث النّبيّ ﷺ إنَّمَا يُعَارَضُ بحديثٍ عن النّبيّ ﷺ مثلِهِ، فأمّا رأي رجل فلا يُعارِضُ حديثَ النّبيّ ﷺ[2].

4 ـ كلّما احتمل حديثان أنْ يُستعملا معاً استُعملا ولم يُعطّل واحدٌ منهما الآخر، فلا يُنسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجه يُجمعان عليه[3].

5 ـ خاصُّ العِلم لا يوجد إلّا عند القليل، وقلّما يعمّ، وما يعلمُ النّاسُ كلّ شيء، وما يُؤْمَنُ في العلم أن يجهلَهُ بعضُ من نُسب إليه، فينفِي بعضُهم الخَبَر فيأتي كلامُهُ معارضاً لمن أثبته، أو يُنسخ الخبرُ فيحفظ بعض الرُّواة النّاسخَ ويحفظ البعض المنسوخَ فيبدو الخبران مختلفين، والحقّ أنّهما ليسا كذلك[4].

6 ـ إذا دَلَّت الأحاديث بعضها على بعض لا تكون من المختلف. وعليه فإنّ البحث عن الحديث متقصًّى كاملاً مع سبَبِ ورُوده، طريقٌ هامٌّ لرفع الاختلاف الموهوم بين الحديثين[5].

7 ـ إذا كان أحد الحديثين مَخرجه عام يُراد به الخاصّ أو من المجمل الذي يدلّ عليه المفسَّر فلا يعتبران مختلفين، بل يزول التَّعَارُضُ. وإنَّ أكثر الإشكال في الحديث هو من قبيل المجمل والمفسّر[6].

---

(1) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص296 و349؛ والرسالة ص155.
(2) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص261؛ والرّسالة ص222.
(3) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص56 ـ 125 و330؛ والرسالة ص228.
(4) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم: 6 ـ 7 ـ 101 ـ 104 ـ 138 ـ 232 و271؛ والرسالة ص154.
(5) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص101 ـ 163؛ والرسالة ص153 ـ 154 ـ 155 و169.
(6) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص153 و323؛ والرسالة ص93 ـ 153 و154.

8 ـ حمل الحديثين على التّخصيص أولى من إدّعاء اختلافهما[1].

9 ـ الحديث عن رسول الله ﷺ على عمومه وظهوره حتّى تأتي الدّلالة عن النّبيّ ﷺ أنّه أراد به خاصّاً[2].

10 ـ قد يكون الحديث العامّ المخرج محتمِلاً معنى الخصوص بإجماع أهل العلم أو ببيّنةٍ ممّن رواه[3].

11 ـ من الاختلاف ما يرجع إلى أنّ الأمرين الواردين في الحديثين مُباحان، فيجوز فعل هذا أو ذاك على وجه الإباحة والِاختيار[4].

12 ـ إذا صحّ الحديث لا ينبغي معارضته بقياسٍ ولا رأي، فلا قياس مع خبر لازم. وإذا عجز العقل عن فهم الحكمة من الحديث لا يُردُّ، بل يُؤخذ بالخبر لزوماً[5].

13 ـ لا يوجد لرسول الله ﷺ حديث يثبته أهل الحديث يخالفه عامّة الفقهاء (الإجماع) إلّا إلى حديثِ رسولِ الله مثلِهِ[6].

14 ـ الحديث إذا رواه الثّقاة فذلك ثبوتُهُ، أمّا موافقة بعض الصّحابة له فلا تزيده قوّة، كما أنّ عمل بعض الصّحابة بخلاف الحديث لا يوهن ما رواه الثّقة[7].

هذه قواعد الجمع بين الأحاديث المختلفة، سواء اختلفت مع نفسها أو مع القرآن الكريم أو أقوال الصّحابة أو اختلفت مع الرّأي والقياس،

---

(1) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص153 ـ 270 و349؛ والرسالة ص153.
(2) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص262؛ والرسالة ص153.
(3) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص27 و56؛ والرسالة ص228.
(4) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص57؛ والرسالة ص183 و187.
(5) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص19 و21 و45 و47 و138؛ والرسالة ص222.
(6) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص338، 339؛ والرسالة ص266.
(7) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص138 ـ 139؛ والرسالة ص222.

استخرجناها من كتابي «اختلاف الحديث» و«الرسالة» ذكر المؤلّف بعضها صراحة فالتزمنا عبارته وسقناها كما وردت، واستنتجنا بعضها الآخر من خلال تطبيقه لهذه القاعدة أو تلك مشيرين إلى مواطنها في الكتابين، وبعضها يتفرّع عن بعض. لكن نظراً لوجود الفوارق الدّقيقة بينها فصّلنا فصل بعض القواعد عن بعضها مُلحقين الأشباه بنظائرها.

4 ـ أمثلة تطبيقيّة لبعض هذه القواعد:

١ ـ حمل العام على الخاصّ:

أخرج الشافعي حديث أبي هريرة ﷺ عن النبيّ ﷺ: **«العجماء جرحها جبار»**[1] ومعناه أنّ ما أفسدته الدّوابّ لا يغرمه صاحبها ولا يضمنه وهذا خبر عامّ أخذ به الحنفيّة والظّاهريّة[2] فقالوا: لا ضمان على أهل الماشية مُطلقاً إذا أتلفت إنساناً أو زرعاً سواء أكانت منفردة أو معها صاحبها راكباً كان أو قائداً.

لكنّ الشافعي أخرج بعد ذلك حديثاً عن البراء بن عازب ﷺ يُعارضه جاء فيه أنّ ناقةً له دخلت حائط رجل من الأنصار فأفسدت فيه فقضي رسول الله ﷺ أنّ على أهل الموال حفظها بالنّهار، وما أفسدت المواشي باللّيل فهو ضامن على أهلها[3].

ولينفي التّعارض بين الحديثين قال الشّافعي: «العجماء جرحها جبار جملة من الكلام العامّ المخرج الّذي يراد به الخاصّ، فلمّا قال ﷺ العجماء

---

(1) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص400، والحديث عند البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الدّيات 29، باب العجماء جبار ج12، ص226؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحدود، ح45، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار ج3، ص1334.

(2) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ج8، ص183؛ وابن حجر: فتح الباري ج12، ص227 ـ 229؛ والصّنعاني: سبل السلام ج3، ص1238 ـ 1239.

(3) مالك: الموطأ، كتاب الأقضية، ح37، باب القضاء في الضّواري والحريسة ج2، ص747 ـ 748؛ وأحمد: المسند ج5، ص436؛ والدّارقطني: السنن ج3، ص156؛ والبيهقي: السنن الكبرى ج8، ص342.

جرحها جُبار وقضى رسول الله ﷺ فيما أفسدت العجماء بشيء في حال دون حال ردَّ ذلك على أنّ ما أصابت العجماء من جرح وغيره في حال جُبار وفي حال غير جُبار»، قال: «وفي هذا دليل على أنّه إذا كان على أهل العجماء حفظها ضمنوا ما أصابت فإذا لم يكن حفظها لم يضمنوا شيئاً ممّا أصابت فيضمن أهل الماشية السّائمة بالليل ما أصابت من زرع ولا يضمنونه بالنّهار ويضمن القائد والرّاكب والسّائق لأنّ عليهم حفظها في تلك الحالة ولا يضمنون لو انفلتت»[1].

وما ذهب إليه الشّافعي رحمه الله تعالى أولى من قول الحنفيّة والظاهريّة تحقيقاً لمبدأ العدل وحفظ حقوق الغير، وهو رأي مالك أيضاً. ولعلّ قاعدة رفع الضّرر أولى بالتّقديم في هذا المجال تُساندها المصلحة العامّة الّتي تُقدّمُ على المصلحة الخاصّة.

ب ـ حمل المُجمل على المُفسّر:

أخرج الشّافعي حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: **«من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتّى يقبضه»**[2]، ثمّ نقل عن طاوس عن ابن عبّاس أنّه قال: «أمّا الّذي نهى عنه رسول الله ﷺ فهو الطّعام أن يباع حتّى يُستوفى»، وقال ابن عبّاس برأيه: «ولا أحسب كلّ شيء إلّا مثله».

لكنّه مقابل ذلك أخرج حديث أبي المنهال عن ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: «قدم النّبيّ ﷺ المدينة وهم يسلفون في التّمر السّنة والسّنتين والثلاث، فقال رسول الله ﷺ: **«من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم أو إلى أجل معلوم»**[3]، ودعّمه بحديث حكيم بن حزام قال: نهاني النّبيّ ﷺ عن بيع ما ليس عندي.

(1) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج17، ص401 ـ 402.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب البيوع 55، باب بيع الطّعام قبل أن يقبَض وبيع ما ليس عندك ج4، ص292، حَ2136؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب البيوع، ح30، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض ج3، ص1160.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب السلم 1، باب السلم في كيل معلوم ج4، =

جزم الشّافعيّ بأنّ هذه الأحاديث ليست مختلفة، ولكنّ بعضها من المجمل الّذي يدلّ عليه المفسّر؛ وبعضها أوضح من بعض.

ذلك أنّ حديث ابن عمر دلّ على أنّه لا يجوز بيع ما لم يُقبض لأنّه مضمون بالبيع على البائع. أمّا حديث طاوس عن ابن عبّاس فمثل حديث ابن عمر لكن فيه دلالة «حتّى يُستوفى» أي: حتّى يعلم، يعني حتّى يكال. وأمّا حديث حكيم ففيه نهي عن بيع ما لا يملك. والدّليل على هذا المعنى حديث المنهال عن ابن عبّاس، ففيه بيع ما ليس عند المرء، ولكنّه بيع صفة مضمونة على بائعها إذا أتى بها البائع لزمت المشتري.

هذا جهد بذله الشّافعي رحمه الله للتّأليف بين أحاديث مختلفة ثمّ علّق على جهده هذا بقوله: «ولا تجعل حديثين مختلفين أبداً إذا وُجد السّبيل إلى أن يكونا مستعملين. فلا يعطّل منهما واحداً لأنّ علينا في كُلّ ما علينا في صاحبه، ولا نجعل المختلف إلّا فيما لا يجوز أن يستعمل أبداً إلّا بطرح صاحبه»[1].

ج ـ الجمع بحمل الاختلاف على الإباحة:

أخرج الشّافعي في باب «القراءة في الصّلاة» حديث عمرو بن حريث قال: «سمعت النّبيّ ﷺ يقرأ في الصّبح ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧﴾ [التكوير: 17]».

ثمّ أخرج حديث زياد بن علاقة عن عمّه قال: «سمعت النّبيّ ﷺ يقرأ ﴿وَٱلنَّخۡلَ بَاسِقَٰتٖ﴾ [ق: 10]».

ثمّ أخرج حديث عبد الله بن السّائب قال: «صلّى بنا رسول الله ﷺ الصّبح بمكّة فاستفتح بسورة المؤمنين»[2].

= ص355، ح2239 و2، باب السّلم في وزن معلوم ج4، ص355، ح2240؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساقاة 127 و128، باب السّلم ج3، ص1226 ـ 1227.

(1) الشّافعيّ: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص330.

(2) الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص60 ـ 61 وانظر أيضاً: ج7، ص59 ـ 60.

بعد ذلك علّق الشّافعي بأنّه لا يمكن أن يُعدَّ واحد من هذه الأحاديث مختلفاً مع غيره، بل لا يُسمّى هذا اختلافاً؛ لأنّ النّبيّ ﷺ قد صلّى الصّبح مرّات كثيرة؛ فيحفظ الرّجل قراءته يوماً، ويحفظ الآخر قراءته يوماً آخر غيره. وقد أباح الله في القرآن بقراءة ما تيسّر منه.

ومثل ذلك أيضاً أنّه توضّأ مرّة مرّة ومرّتين مرّتين وثلاثاً ثلاثاً. فالفعل يختلف من وجه أنّه مباح، ولا يختلف اختلاف الحلال والحرام، والأمر والنّهي.

ومثله أيضاً غسل الرّجلين ومسحهما. فالغسل كمال، والمسح رخصة وكمال. وأيّهما شاء فعل.

أمّا قواعد التّرجيح بالسّند وقواعد التّرجيح بالمتن التي أسّسها الشافعي فتجدها في المبحثين التاليين من هذه الرسالة.

المبحث الثالث

التّرجيح بالسند عند الشافعي

1 ـ قواعد الترجيح بالسند عند الشافعي:

أ ـ نردّ الحديث بما يجب ردّه ونقبله بما يجب قبوله[1].

ب ـ لا يُعارَضُ حديثٌ صحيحٌ بضعيف وغير ثابت[2].

ج ـ لا يُردّ حديث بأضعف منه[3].

د ـ إذا كان الحديث مجهولاً أو مرغوباً عن حمله كَانَ كَأَنْ لم يأت لأنّه ليس بثابت[4].

هـ ـ إذا تعارض حديثان أحدهما أثبت والآخر يُظَنُّ عليه الغلط أُخذَ بالأثبت. فإذا كانا مختلفين نصير إلى أثبتهما عند أهل الحديث[5].

و ـ الحديث المنقطع (المرسل) ليس بحجّة. فلا ينهض أمام المتّصل[6].

ز ـ لا عبرة بالزّيادة في الحديث إذا وردت بإسناد غير ثابت. أمّا إذا ثبتت الزّيادة من الثّقة فهي مقبولة[7].

ح ـ النّفس على حديث الأكثر؛ لأنّهم أشبه أن يحفظوا من الأقلّ. فالعدد

---

(1) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص368.
(2) الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص92؛ والرسالة ص154.
(3) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص52 ـ 53؛ والرسالة ص154.
(4) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص58.
(5) الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص376؛ والرسالة ص155.
(6) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص240.
(7) الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص228 ـ 229.

أولى بالحفظ من الواحد؛ لذا تقدّم روايتهم[1].

ط ـ يرجّح حديث من هو مقدّم في الحفظ على غيره. فتقدّم رواية أبي هريرة مثلاً على رواية أسامة بن زيد[2].

ي ـ حديث زوجات الرّسول ﷺ أولى؛ لأنّهنّ أعلم به من رجل يعرف سماعاً أو خبراً[3].

ك ـ حديث متقدّم الصّحبة أولى من غيره. فحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما مقدّم على حديث غيره في حجّة النّبيّ ﷺ[4].

ل ـ رواية من هو متّصف بالقرب من الرّسول ﷺ أولى من رواية غيره إذا اختلفت الرّوايات[5].

ملاحظات حول هذه القواعد:

لعلّ أوّل ما تجدر ملاحظته ونحن نتأمّل هذه القواعد ما يبدو من تداخل أحياناً وترابط والتزام أحياناً أخرى.

وإذا حاولنا أن نبحث عن أسباب ذلك وجدناها تكمن أساساً في أنّ الشافعي رحمه الله تعالى لم يكن يقصد جمع هذه القواعد على حدة؛ إنّما كان يحاول رفع اختلاف الحديث حسب المسائل التي سئل عنها. فكان يستنبط القاعدة من خلال المسألة التّطبيقيّة؛ ولم يكن يضع القاعدة ثمّ يبحث عن تطبيقاتها.

يؤكّد هذا الاتجاه الّذي ذهبنا إليه أنّ المصنّف كان يشير إلى منهجه في كتابه بقوله: «وقد ذكرنا ذلك حيث سُئِلنا عنه»[6]. فالإمام رحمه الله تعالى

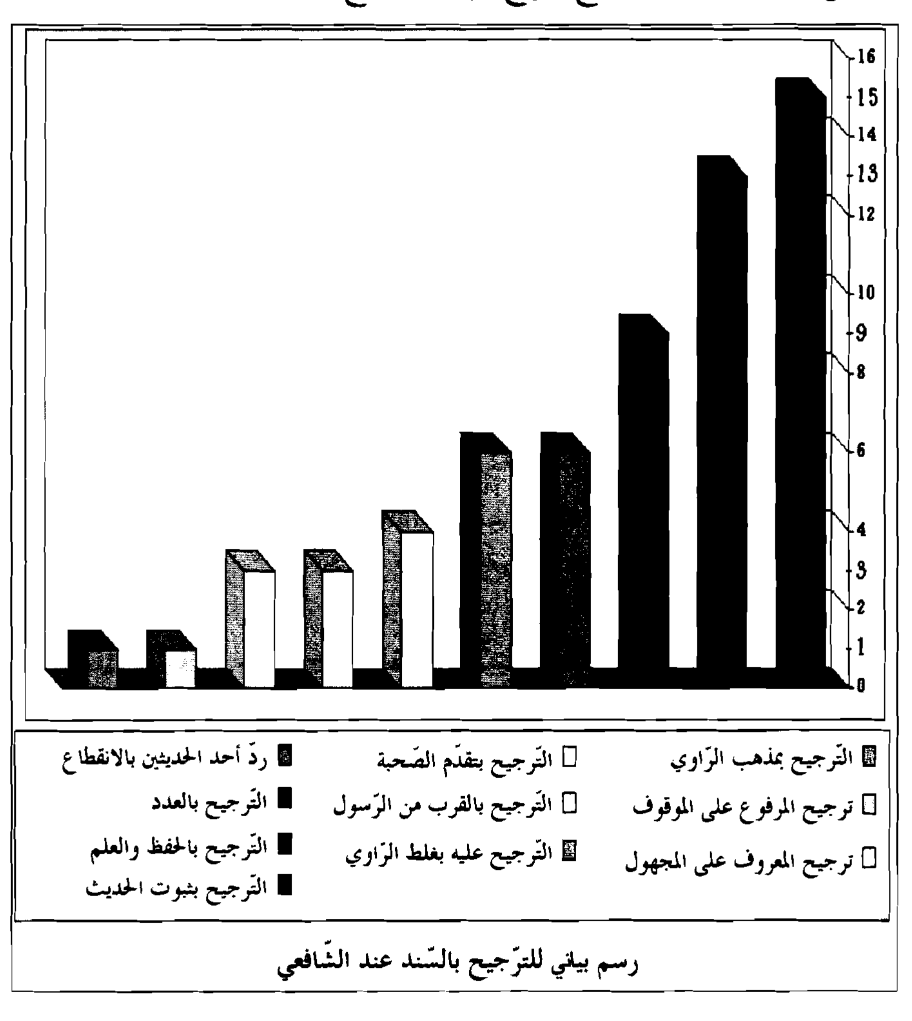
---

(1) الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص35 و243؛ والرسالة ص194.
(2) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص243.
(3) الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص234.
(4) الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص240 و243 و412؛ والرسالة ص181 و190.
(5) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص234 و413؛ والرسالة ص251.
(6) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص255.

كانت تأتيه المسائل المختلفة فيعمل رأيه ويُحَكِّم النّصوص ثمّ يجيب إملاءً أحياناً وكتابةً أحياناً أخرى، فتترائى له القاعدةُ فيذكرها كما بدت له، أو يضيف إليها قيوداً، أو يوسّع من دائرة العمل بها، حسب ما تقتضيه المسألة الّتي يحلّلها ليجيب عنها.

2 ـ إحصائيّات حول التّرجيح بالسّند عند الشّافعي:

لقد تعرّض الشّافعي رحمه الله تعالى إلى التّرجيح بالسّند في ثمانية وخمسين موضعاً وذلك في أربعة وعشرين باباً من جملة أبواب كتابه التّسعة والسّبعين، وهذه محاولة لتتبّع أنواع ترجيحاته مع التّعليق عليها:



رسم بياني للتّرجيح بالسّند عند الشّافعي

ملاحظات حول هذه الإحصائيّات:

نلاحظ أنّ الشّافعي رحمه الله تعالى نادر التّرجيح بالمذهب إذ لم يعوّل على ذلك إلّا مرّة واحدة قرن فيها مذهب الرّاوي بفقهه، ولم يكتف بكونه «أَحْمَدَ مَذْهَباً» ليرجّح حديثه ويُقدّمه على حديث غيره، ومعروف عن الإمام رحمه الله أنّه يقبل أخبار أهل الأهواء الّذين لا يعرف عنهم استحلال الكذب والشّهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة[1].

كما نلاحظ ندرة ترجيحه الحديث المرفوع إلى النّبي ﷺ على الحديث الموقوف على الصّحابي لأنّ القاعدة الّتي التزم بها الشّافعي هي أنّ حديث النّبيّ ﷺ إنّما يُعَارَضُ بحديث عن النّبيّ ﷺ، فأمّا رأيُ رجل فلا يُعارَضُ به حديث النّبيّ ﷺ واعتبرها قاعدة معروفة مُسَلَّمٌ بها من المسلمين جميعاً ولا نحتاج إلى تكرارها، لتأكيد القرآن الكريم على طاعة الرّسول ﷺ وتحريم مخالفة أمره.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مدار هذه الإحصائيّات كلّها يرجع إلى حفظ الرّاوي وثبوت الحديث.

فالشّافعي رحمه الله تعالى يصرّح بترجيحه للحديث الثّابت في خمسة عشر مَوَضِعاً. يضاف إليها ثلاثة عشر موضعاً يرجّح فيها الحديث بناء على حفظ الرّاوي وعلمه، وتسعة مواضع يرجّح الحديث الّذي رواه عدد أكثر على غيره. وهذا راجع أيضاً إلى أنّ العدد مظنّة حفظ الحديث وبالتّالي يترجَّحُ ثبوته على غيره ممّا خالفه من حديث.

وقل ذلك أيضاً بشأن التّرجيح باتّصال السّند على الحديث الّذي انقطع سنده. ذلك أنّ فقد حلقة من حلقات السّند يمكن أن تُخفي طرفاً ضعيفاً لا يقاوِم حديثاً ثابتاً. أمّا احتمال أن يكون السّاقط من السّند ثقة فهو احتمال صحيح، لكن لا يقف في وجهِ الشَّكِّ الّذي التبس بالحديث وزادته المخالفة ضعفاً، فكان حريّاً بأن يردّ ولا يقبل.

---

(1) انظر: البيهقي: السّنن الكبرى ج10، ص208؛ وحمادة: المنهج الإسلامي في الجرح والتّعديل ص319.

أمّا ترجيح الشّافعي بتقدّم صحبة الرّاوي وبالقرب من الرّسول ﷺ، **فهو في نظرنا يرجع إلى** تحقيق هذا الشّرط أيضاً وهو التّأكّد من ثبوت الحديث ليقدّمه على ما خالفه.

3 ـ أمثلة للتّرجيح بالسّند عند الشّافعي:

أ ـ رفع الأيدي في الصّلاة:

أخرج ثلاثة أحاديث تثبت سنّيّة رفع الأيدي في الصلاة: حديث الزّهري عن سالم بن عبد الله بن عمر، وحديث وائل بن حجر في رفع الأيدي في البرانيس، وحديث أبي حميد السّاعدي الذي رواه عن عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ فصدّقوه؛ ثمّ علّق عليها بقوله: «وبهذه الأحاديث تركنا ما خالفها من الأحاديث؛ لأنّها أثبت إسناداً منه، وأنّها عدد؛ والعدد أولى بالحفظ من الواحد. . . وحديثنا عن الزّهريّ أثبت إسناداً، ومعه عدد يوافقونه ويحدّدونه تحديداً لا يشبه الغلط».

بعد ذلك أخرج حديث المخالف له وهو حديث يزيد بن أبي زياد عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب وفيه أنّه ﷺ كان إذا افتتح الصّلاة يرفع يديه ثمّ لا يعود.

لكنّ الشّافعي أخرج هذا الحديث كاشفاً بوضوح عن العلّة في إسناده، وذلك بأن ألحق به تعليقاً للإمام سفيان الثّوري الذي لقي يزيد بن أبي زياد يحدّث بحديث رفع الأيدي في الصّلاة وزاد فيه قوله: «ثمّ لا يعود» وعلّق سفيان على ذلك بقوله: «فظننت أنّهم لقّنوه» وإنّما قال سفيان ذلك لأنّه سمع منه الحديث نفسه دون هذه الزّيادة قَبل دخوله إلى الكوفة. ولا شكّ أنّ الرّاوي الّذي يقبل التّلقين لا يعتبر حافظاً متقناً؛ لأنّ التّلقين كما يعرّفه نقّاد الحديث هو «أن يُعرَض على الرّاوي الحديث الّذي ليس من مرويّاته ويُقال له: إنّه من روايتك، فيقبله ولا يميّزه»[1] ولا نشكّ أنّ هذا دليل على الغفلة وفقدان شرط التّيقّظ.

---

(1) عتر (نور الدّين): منهج النقد في علوم الحديث ص86.

ثمّ أكّد الشّافعي ترجيحه باستفهام إنكاريّ وجّهه إلى خصمه قائلاً: «أحاديث الزّهريّ عن سالم عن أبيه أثبت عند أهل العلم بالحديث أم حديث يزيد؟».

والجواب المؤكّد هو: الزّهري.

لكنّ هذا الحديث لم ينفرد به، لذلك واصل المصنّف كلامه مدعّماً رأيه بقوله: «فمع الزّهريّ أحد عشر رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، منهم أبو حميد السّاعدي وحديث وائل بن حجر كلّها عن النّبيّ ﷺ بما وصفت.

وثلاثة عشر حديثاً أولى أن تثبت من حديث واحد... وفي حديثنا زيادة حفظ ما لم يحفظ صاحب حديثك...

وإسناد حديثك ليس كإسناد حديثنا بأنّ أهل الحفظ يرون أنّ يزيد لقّن (ثمّ لا يعود)»[1].

هكذا يكون الشّافعي قد رجّح حديث الزّهري بكونه أثبت إسناداً، وأنّه عدد وأنّ فيه زيادة حفظ؛ بينما ردَّ الحديث المخالف له لأنّ راويه أخطأ فيه ولم يكن بالحافظ بل كان يلقّن[2].

ب ـ من أصبح جنباً في رمضان:

أخرج في باب «من أصبح جنباً في شهر رمضان» حديث عائشة ﵄ أنّ رجلاً قال: يا رسول الله إنّي أصبح جنباً وأنا أريد الصّوم. فقال رسول الله ﷺ: «**وأنا أصبح جنباً وأنا أريد الصّوم فأغتسل وأصوم ذلك اليوم**»[3] ثمّ أخرج حديث أبي هريرة ﵁ قوله: «**من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم**» فأرسل مروان بن الحكم أمير المدينة إلى عائشة وأمّ سلمة يسألهما عن حقيقة الأمر فأخبرتاه بأنّ رسول الله ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام ثمّ يصوم ذلك

(1) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص211 ـ 215.

(2) انظر ترجمته عند: ابن حجر: تهذيب التّهذيب ج11، ص329 ـ 331.

(3) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام، حَ79، باب صحّة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ج2، ص781؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الصّوم 36، باب فيمن أصبح جنباً في شهر رمضان ج2، ص312، ح2389.

اليوم فقال أبو هريرة ﷺ: لا علم لي بذلك، إنّما أخبرنيه مخبر[1].

ورجّح الشّافعي حديث عائشة وأمّ سلمة ﷺ دون ما روى أبو هريرة ﷺ للأسباب التّالية:

ـ **أوّلاً**: أنّ رواية اثنين أولى من رواية واحد.

ـ **ثانياً**: أنّ عائشة وأمّ سلمة زوجتا الرّسول ﷺ وهما أعلم بهذا من رجل عرفه سماعاً أو خبراً.

ـ **ثالثاً**: أنّ عائشة مقدّمة في الحفظ وأنّ أمّ سلمة أيضاً حافظة فلا يثبت حفظ أبي هريرة أمام حفظهما معاً.

ـ **رابعاً**: أنّ الرّاوي قد أخطأ حتماً لسببين:

* الأوّل: أنّ الّذي روته عائشة وأمّ سلمة ﷺ هو المعروف في المعقول لأنّ الجماع كان قبل الفجر فيقاس على الطّعام والشّراب.

* الثّاني: أنّ الّذي روتاه هو الأشبه بسنّة النّبيّ ﷺ وذلك في النّهي عن الطّيب للمحرم لكن مع جواز الطّيب قبل الإحرام.

لقد رجّح الشافعي حديث الزّوجتين على حديث الصّحابي بناء على ثلاثة أسباب ترجع إلى السند، وسببين يرجعان إلى المتن. **ونرى** أنّ هذه نظرة شموليّة منه رحمه الله تعالى، إذ لم يكن يقتصر على نقد السّند بل كان ينقد المتن أيضاً.

ج ـ من أعتق شركاً له في عبد:

أخرج في هذه المسألة الأحاديث التي قبلها ورآها حجّة في بابها[2]. ثمّ

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم 22، باب الصّائم يصبح جنباً ج4، ص123، ح1926؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام، ح75، باب صحّة صوم من طلع عليه الصّوم وهو جنب ج2، ص749؛ والرّجل الّذي أحال إليه أبو هريرة هو الفضل بن عبّاس كما في صحيح مسلم.

(2) انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الشركة: 5، باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل ج5، ص94، الحديث 2491؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الأيمان 47، باب12 من أعتق شركاً له في عبد ج3، ص1286 وانظر تعليق =

أخرج حديثين مخالفين احتجّ بهما غير الشّافعي. أحدهما روي عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن النّضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة؛ والثّاني عن رجل عن خالد الحذّاء عن أبي قلابة عن رجل من بني عذرة؛ ثمّ قال مناظراً من خالفه: «أوَ ثابت حديث أبي قلابة لو لم يخالف فيه الذي رواه عن خالد؟ فقال من حضر: هو مرسل، ولو كان موصولاً كان عن رجل لم يُسمّ ولم يُعرف ولم يثبت حديثه. فقلت: أثابت حديثك عن سعيد لو كان منفرداً بهذا الإسناد فيه الاستسعاء[1]، وقد خالفه شعبة وهشام؟ فقال بعض من حضره: حدّثنيه شعبة وهشام هكذا ليس فيه استسعاء وهما أحفظ. قلت: فلو كان منفرداً كان في هذا ما شكّك في ثبوت الاستسعاء بالحديث.

وقيل لبعض من حضر من أهل الحديث: لو اختلف نافع عن ابن عمر وحده وهذا الإسناد أيّهما كان أثبت؟ قال: نافع عن ابن عمر. قلت: وعلينا أن نصير إلى الأثبت من الحديثين؟ قال: نعم. قلت: فمع نافع حديث عمران بن حصين بإبطال الاستسعاء. قال الشافعي: ولقد سمعت بعض أهل النّظر والدّين منهم وأهل العلم بالحديث يقول: لو كان حديث سعيد بن أبي عروبة في الاستسعاء منفرداً لا يخالفه غيره ما كان ثابتاً».

ثمّ ناقش الشّافعي رأي خصمه الذي اعتمد على احتمال أن يكون أيّوب قد روى عن نافع أنّه قال برأيه ولم يرفعه كما رواه مالك. ثمّ قال: «لا أحسب عالماً بالحديث وروايته يشكّ في أنّ مالكاً أحفظ لحديث نافع من أيّوب لأنّه كان ألزم له من أيّوب. ولمالك فضل حفظ لحديث أصحابه خاصّة... وقد وافق مالكاً في زيادته غيره...»[2].

هكذا يكون حديث خصم الشّافعي مرجوحاً بناء على الأسباب التّالية:

= ابن حجر في: فتح الباري ج5، ص107 ـ 115.

(1) الاستسعاء هو أن يعتق بعض العبد ويرقّ بعضه فيسعى في فكاك ما بقي من رقّه؛ بأن يعمل ويصرف ثمنه إلى مولاه، ويسمّى أيضاً سعاية. انظر: ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث ج2، ص370.

(2) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص375 ـ 379.

- انقطاع السّند «إرساله».

- وجود راوٍ مجهول في السّند.

- الانفراد أو التّفرّد.

- مخالفة من هو أحفظ منه.

- عدم الثّبوت. ولعلّ الشافعيّ رجّح ذلك لأنّ سعيداً مع أنّه ثقة، فإنّه كثير التّدليس، ولأنّه اختلط في آخر عمره[1].

بناء على ما تقدّم من نقد السّند ردّ الشّافعيّ حديث خصمه. ثمّ أيّد رأيه بالنّظر في المتن فوجده مخالفاً للسّنّة الصّحيحة، مخالفاً للقياس، متسبّباً في ظلم العبد.

يمكن أن نستنتج أنّ الشّافعي كان ذا نظرة شموليّة؛ إذ لم يقتصر على نقد السّند وسلامته من العلل، بل اهتمّ بالمتن أيضاً ولم يقبل إلّا ما استقام مع المنهج الإسلامي العامّ.

---

(1) انظر: ابن حجر: تقريب التّهذيب ج1، ص201.

المبحث الرّابع

التّرجيح بالمتن عند الشّافعي

1 ـ قواعد التّرجيح بالمتن عند الشّافعي:

أ ـ إذا تعارض حديثان يُؤخذ بالأشبه بكتاب الله. فما كان موافقاً لظاهر القرآن وكان ثابتاً، كان أولى الحديثين أن يُعمل به[1].

ب ـ الحديث الأشبه بسنّة رسول الله ﷺ هو الأولى بالقبول[2].

ج ـ إذا تعارض حديثان، قدّمنا الأشبه بالقياس والأعرف عند أهل العلم[3].

د ـ إذا لم يحتمل الحديثان إلّا الاختلاف، كما اختلفت القبلة، كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً. فالرّسول ﷺ لا ينهى عن أمر يأمر به إلّا أن يكون منسوخاً[4].

هـ ـ لا يُستدلّ على النّاسخ والمنسوخ إلّا بخبر عن رسول الله ﷺ، أو بقول، أو بوقت يدلّ على أنّ أحدهما بعد الآخر، أو بقول من سمع الحديث، أو بإجماع العلماء[5].

---

(1) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص57 ـ 97 ـ 98 ـ 208 ـ 222 ـ 315 ـ 317؛ والرسالة ص155 ـ 172 ـ 194.

(2) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص57 ـ 58 ـ 208 ـ 234 ـ 321؛ والرسالة ص155 ـ 194.

(3) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص58 ـ 208 ـ 219 ـ 222 ـ 234؛ والرسالة ص155 ـ 183.

(4) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص57؛ والرسالة ص153 ـ 154.

(5) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص57 ـ 67؛ والرسالة ص154.

و ـ يؤخذ بالأحدث من أمر رسول الله ﷺ. وكلّ منسوخ يكون الحقّ ما لم يُنسخ. فإذا نُسخ كان الحقّ في ناسخه[1].

ز ـ الاحتكام إلى اللّغة العربيّة من أفضل آليّات التّرجيح بين معاني الأحاديث المختلفة المتعارضة[2].

ح ـ يُمكن أن يزول الاختلاف بالاحتمال الذي يكون معه دليل من نصّ يؤيّده[3].

ط ـ إذا جاء الحديث من وجهتين فاختلفا وكان في الحديث زيادة، كان صاحب الزّيادة أولى أن يُقبل قوله؛ لأنّه أثبت ما لم يُثبته غيره[4].

ي ـ إذا وُجد حديثان مختلفان نصير إلى أَوْلَاهُمَا إذا كان أرفق بالنّاس وأولى بمعنى كتاب الله؛ ونصير إلى النّهي إذا كان على ذلك بيّنة من كتاب أو سنّة[5].

ك ـ أولى الأحاديث ما كان أبين لفظاً وأحسن سياقاً وأقرب إلى الواقع[6].

---

(1) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص78 ـ 100 ـ 136 ـ 258؛ والرسالة ص153 ـ 154.

(2) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص94.

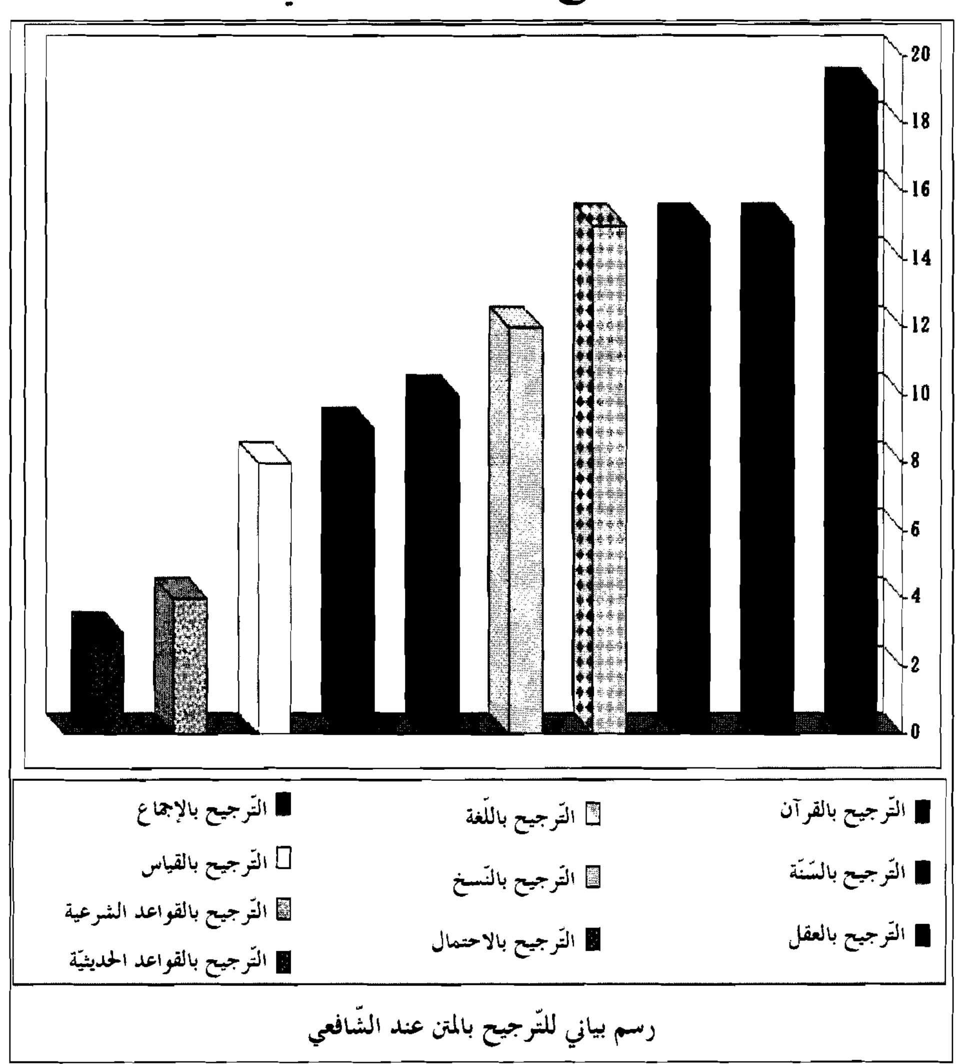
(3) انظر: الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص104 ـ 107 ـ 179 ـ 183 ـ 184 ـ 185 ـ 235 ـ 236؛ والرسالة ص155 ـ 172.

(4) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص288.

(5) انظر: الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص208 ـ 256؛ والرسالة ص155.

(6) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص265 ـ 267 ـ 412.

2 ـ إحصائيّات حول التّرجيح بالمتن عند الشّافعيّ:



رسم بياني للتّرجيح بالمتن عند الشّافعي

نلاحظ من خلال هذا الجدول الإحصائي أنّ الشّافعي رَحِمَهُ اللهُ قد قام بالتّرجيح بالمتن في ثلاثة وتسعين موضعاً من كتابه. كما نلاحظ أنّ القرآن الكريم كان في طليعة هذه المرجّحات عنده؛ إذ سجّلنا له الاحتكام إلى القرآن الكريم عند اختلاف الحديث في تسعة عشر موضعاً هي الأبواب التّالية:

12 و14 و21 و22 و23 و24 و32 و33 و37 و44 و45 و46 و47 و48 و51 و59 و63 و64 و71. الأمر الّذي يعني أنّ الشّافعي يجعل القرآن

المحكّ الأوّل والمرجع الرّئيس في استنباط الأحكام ورفع الإشكال عن الأدلّة الشّرعيّة المختلفة.

أمّا المرجّح الرّئيسي الثّاني عند الشّافعي فهو العقل والنّظر. نستنتج ذلك من خلال إعماله الرّأي في المرويّات المختلفة المتعارضة، وربطها بالواقع، ومحاولة استنباط علل الأحكام، ومناقشة محتوى المتون، والرّدّ على مخالفيه، وفرض الفروض على طريقة الأرأيتيّين؛ حتّى نخال أنفسنا أمام أحد زعماء مذهب أهل الرّأي[1].

وقد اعتمد على العقل والنّظر في خمسة عشر باباً هي التّالية: 26 و27 و36 و37 و40 و41 و45 و47 و54 و61 و63 و66 و68 و69 و78.

لكن لا يعني ذلك أنّه يقدّم النّظر مطلقاً على النّصّ؛ بدليل أنّنا نجده يصرّح مراراً بأنّ على النّاس أن يصيروا إلى الخبر عن رسول الله ﷺ، وأن يتركوا ما يخالفه، وأنّه ليس لأحد إدخال لِمَ ولا كيف ولا شيء من الرّأي على الخبر عن رسول الله ﷺ، ولا ردّه على من يُعرف بالصّدق؛ فما ثبت عن الرّسول ﷺ فليس فيه إلّا التّسليم. أمّا كيف فتكون في قول الآدميّين الّذين يكون قولهم تبعاً لا متبوعاً[2]. وإنّما يرجّح بالنّظر ويقاس بواسطته، ويرفع به الإشكال ويزال الاختلاف عن الأحاديث.

كما نلاحظ أنّ عدد ترجيحه بالسّنّة النّبويّة قد بلغ في إحصائنا خمس عشرة مرّة، يُقدّم فيها حديثاً على غيره لثبوت محتواه في السّنّة.

فتراه يقول مثلاً عند ترجيحه: «تركناه لأنّ جميع الأحاديث في صلاة الخوف مجتمعة على أنّ على المأمومين من عدد الصّلاة مثل ما على الإمام»[3].

---

(1) انظر مثلاً: الباب 26 بالصّفحتين 188 و189 من اختلاف الحديث.

(2) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص19، 21، 32، 140، 141، 339.

(3) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص225.

والأبواب التي رجّح فيها بالسّنّة هي التّالية: 24 و25 و26 و29 و31 و36 و40 و41 و44 و45 و46 و47 و49 و51 و77.

هذا العدد هو الذي وجدناه أيضاً لترجيح الشافعي بواسطة اللّغة العربيّة؛ سواء لفهم ألفاظ الحديث النبوي قصد ترجيح معنى على غيره، أو لترجيح حديث على آخر. فتراه يعتمد لسان العرب، ويُرجع الألفاظ إلى ما تواضع عليه أهل اللّغة. ونادراً ما يستعمل الشّعر رغم أنّه كان ذا شعر رائق هادف.

ولعلّ ذلك راجع إلى طبيعة الموضوعات التي يتناولها في كتابه، إذ إنّ العمل الفقهيّ يستلزم استحضار نصوص الأدلّة الشّرعيّة، والمقارنة بينها، وبذل الجهد لفهمها على الوجه الذي يقدر به المجتهد على مواجهة المشكل الذي سيحلّه.

أمّا إزالة الاختلاف بين الأحاديث بتحديد النّاسخ منها من المنسوخ فقد تمّت في اثني عشر موضعاً من الكتاب. وهي طريقة ترجع في الواقع إلى التّرجيح بتاريخ التّشريع، والوقوف على التّسلسل التّاريخيّ للوقائع في عهد النّبيّ ﷺ حتّى يُعرف المُتقدّم والمتأخّر من الحديث، فيكون الأوّل منسوخاً والثّاني ناسخاً. وقد كان الشافعي حريصاً على أن لا يقول بالنّسخ إلّا إذا قوي لديه الدّليل وتأكّد من ثبوته.

مع ذلك فقد وجدناه في كتابه هذا يستنبط **بعض القواعد التي نراها في حاجة إلى نقد** كقوله: «لا يجوز إذا رُوي حديث واحد وكان مخالفاً لهذه الأحاديث فكان كلّ واحد منهما أثبت منه، ومعها ظاهر القرآن، أن يُترك إن كان ثابتاً إلّا بأن يكون منسوخاً»[1].

فهذا في نظرنا تأثّر بأهل الرّأي الذين يسارعون إلى ادّعاء نسخ النّص إذا رأوه مختلفاً مع نصّ آخر بل بالغ بعضهم فقال: بأنّ كلّ آية تخالف ما عليه مذهبه فهي مُؤوّلة أو منسوخة، وكلّ حديث كذلك فهو مؤوّل أو منسوخ.

إنّ الحديثين قد يختلفان وهما ثابتان، لكن لا يكون بينهما نسخ. لذلك لجأ المحدّثون إلى آليّات أخرى للتّرجيح بينها. ولم يقولوا بالنّسخ إلّا عند ظهور الدّليل عليه، حتّى لا يُهملوا نصّاً شرعيّاً أُمروا بالالتزام به.

---

(1) انظر: الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص165.

والشافعي كثير الاعتماد على «المحامل»[1] أو الاحتمالات في فهم الأحاديث. إذ وجدناه يرجّح بين النّصوص في عشرة أبواب من أبواب كتابه هي التّالية: 12 و14 و22 و30 و31 و33 و43 و50 و60 و63. والاحتمال يتطلّب قدرة ذهنية فائقة كي يكون قويّاً صائباً يترجّح به حديث على آخر. وقد كان للشافعي قناعات مذهبيّة خاصّة مكّنته من وضع الاحتمالات المختلفة لترجيح الحديث الذي يوافق مذهبه. فكان بذلك عُرضة لنقد بعض الأئمّة[2].

ويُولي الشافعي للإجماع أهمّية كبيرة ويعتبره مصدراً من المصادر الأساسية للتّشريع. لذلك رجّح به بين الأحاديث في تسعة أبواب هي التّالية: 11 و16 و20 و22 و32 و33 و34 و62 و69. وقد يسمّيه الشافعي إجماعاً؛ وقد يعبّر عنه بقوله: «لم تختلف العامّة» أو بقوله: «لم يختلف أحد» أو «لا اختلاف» أو «قول العامّة» أو «لم يختلف أهل العلم» أو «لا نعلم أحداً من أهل الفتيا يخالف» أو «لا أعلم فيه مخالفاً ممّن لقيت من أهل العلم».

مع ما يبدو بين هذه العبارات من اختلافات بسيطة، فإنّها ذات مدلول واحد تقريباً، خصوصاً إذا علمنا أنّ الشّافعي شديد التّحرّي في دعوى الإجماع؛ لأنّه ليس من السهل الوقوف على اتّفاق كلّ علماء العصر في رأيه.

3 ـ أمثلة للتّرجيح بالمتن عند الشافعي:

١ ـ الماء من الماء:

بدأ الشّافعي رحمه الله هذه المسألة بإخراج حديث أُبيّ بن كعب رضي الله عنه أنّه سأل رسول الله ﷺ قائلاً: **«إذا جامع أحدنا فأكسل؟»** فقال له النّبيّ ﷺ: «ليغسل ما مسّ المرأة منه وليتوضّأ منه ثمّ ليُصَلِّ»[3].

---

(1) استعمل الدكتور عبد الرحمٰن عون هذه العبارة لهذا المعنى. انظر: عون (عبد الرحمٰن): الإمام أبو جعفر الطّحاوي في دراسته للآثار ومناقشتها، أطروحة دكتوراه دولة 1989م، الكلية الزيتونية للشّريعة وأصول الدّين، مرقونة بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدين، رقم الرسالة (د27) الصفحة 423.

(2) انظر مثلاً: ابن اللبّاد (محمّد القيرواني ت333هـ/ 944م) كتاب الرّدّ على الشّافعي: تحقيق وتقديم عبد المجيد بن حمدة، دار العرب للطّباعة، تونس، الطّبعة الأولى 1406هـ/ 1986م، ص53 ـ 63.

(3) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأم ج7، ص88.

علّق الشافعي على الحديث فقال: «هذا من أثبت إسناد الماء من الماء»، قال ذلك لأنّ حديث «إنّما الماء من الماء» قد رُوي بأسانيد مختلفة ومتون متفاوتة منها حديث عثمان بن عفّان رضي الله عنه أنّه سئل: أرأيت الرّجل إذا جامع أهله ولم يمن؟ فقال: **«يتوضّأ كما يتوضّأ للصّلاة. سمعته من رسول الله ﷺ». فقال الرّاوي عن عثمان ـ وهو زيد بن خالد الجهني ـ فسألت عن ذلك علي بن أبي طالب والزّبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وأُبيّ بن كعب فأمروني بذلك**[1].

ثمّ أخرج حديث عائشة رضي الله عنها **«إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل»**، ودعّم ذلك بإخراج حديث عن أُبيّ بن كعب أنّه كان يقول: **«ليس على من ينزل غسل ثمّ نزع عن ذلك أي قبل أن يموت»**[2].

والشافعي بصنيعه هذا يكون قد قام بعمليّة التّرجيح بين الحديثين بواسطة إثبات النّسخ بينهما. فحديث أُبيّ منسوخ وحديث عائشة ناسخ له. وقد اعتمد في إثبات النّسخ على غلبة ظنّ لديه تتمثّل في استنتاج توصّل إليه من خلال رجوع أُبيّ عن رأيه الّذي كان يفتي به النّاس، فقال: «ما أحسبه تركه إلّا أنّه ثبت له أنّ رسول الله ﷺ قال بعده ما نسخه».

وليؤكّد موقفه هذا أخرج حديثاً مختلفاً في إسناده عن أُبيّ بن كعب، ووقفه على سهل بن سعد السّاعدي قبل الوصول إلى أُبيّ أن كان الماء من الماء في أوّل الإسلام ثمّ تُرك وأُمروا بالغسل إذا مسّ الختان الختان.

لكن دعّم رأيه كلّه بعد ذلك بحديث القاسم عن عائشة: **«إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»** ورجال إسناده ثقات؛ وبحديث في إسناده علي بن زيد وهو ضعيف: **«إذا قعد بين الشّعب الأربع ثمّ ألزق الختان بالختان فقد وجب الغسل»**[3].

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الوضوء 34، باب من لم ير الوضوء إلّا من المخرجين ج1، ص247، ح179؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحيض، ح86، باب إنّما الماء من الماء ج1، ص270.

(2) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص89.

(3) حديث عائشة مرويّ بأسانيد صحيحة، انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الحيض 88، =

إلّا أنّ الشّافعي لم يقتصر في ترجيحه للحديث بما تقدّم، بل أضاف إلى ذلك الجانب اللّغوي المستند إلى القرآن الكريم: فالله تعالى في كتابه الكريم قد أمر بالغسل من الجنابة في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ [النساء: 43]. والجنابة حسب مقتضى لغة العرب هي الجِماع ولا يُشْتَرط فيها إنزال، وأكّد الجانب اللّغوي بقولة القائل: اِلْتقى الفارسان إذا تماسّاً، لهذا رجّح حديث التقاء الختانين على حديث الماء من الماء مُعلّقاً بقوله: «إنّما يجهل هذا من جهل لسان العرب»[1].

وللشافعي مستند آخر رجّح به حديثه هو إجماع المسلمين على أنّ الزّنا الذي يجب به الحدُّ هو الجماع لا الإنزال، وأنّ من غابت حشفته في فرج امرأة وجب عليه الحدُّ.

هكذا يكون الشافعي قد رجّح أحد هذين الحديثين بالرّواية المثبتة للنّسخ وبالقرآن الكريم وباللّغة العربيّة وبإجماع الفقهاء.

ب ـ الإسفار والتّغليس:

أخرج الشافعي حديث رافع بن خديج ﵁ عن رسول الله ﷺ أنّه قال: **«أسفروا بالصّبح فإنّ ذلك أعظم لأجوركم أو قال للأجر»**[2].

= باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين ج1، ص271 ـ 272؛ والتّرمذي: السنن، كتاب الطّهارة: 80، باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل ج1، ص180، ح108؛ وأحمد: المسند ج6، ص47. وهو مرويّ أيضاً عن أبي هريرة عن البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الغسل: 28، باب إذا التقى الختانان ج1، ص337، ح291؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة: 84، باب في الإكسال ج1، ص56، ح216.

(1) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص94.

(2) الشافعي: المصدر نفسه ج7، ص207؛ وانظر أيضاً: الترمذي: السنن، كتاب الصّلاة، باب 117 ما جاء في الإسفار بالفجر ج1، ص289، ح154؛ والنّسائي: سنن النّسائي، كتاب المواقيت: 27، باب الإسفار ج1، ص272ح 546؛ والدّارمي: السنن، كتاب الصّلاة 21، باب الإسفار بالفجر ج1، ص277؛ وأحمد: المسند ج5، ص429. والحديث **صحيح**.

ثمّ أخرج بعد ذلك حديث عائشة رضي الله عنها أنّها قالت: «كنّ نساء من المؤمنات يصلّين مع النّبيّ ﷺ وهنّ متلفّعات بمروطهنّ ثمّ يرجعن إلى أهلهنّ ما يعرفهنّ أحد من الغلس»[1]. هذان حديثان مختلفان يأمر الأوّل منهما بالإسفار بالصّبح أي: الإصباح به كما ورد في إحدى الرّوايات الصّحيحة، والمراد به تأخير صلاة الصّبح إلى الإسفار. والإسفار مصدر من أسفر الصّبح إذا أضاء[2].

بينما يَصِفُ الثّاني وقت صلاة رسول الله ﷺ بالنّاس، وأفاد أنّه كان في الغلس لا في الإسفار. والغَلَسُ هو ظلام آخر اللّيل وأوّل الصّبح، وهذا هو وجه الإشكال والاختلاف بين الحديثين. قدّم الشّافعي الحديث الثاني وهو حديث عائشة رضي الله عنها بناء على المرجّحات التّالية:

- لمتن هذا الحديث عدّة شواهد منها حديث أنس بن مالك، وحديث سهل بن سعد السّاعدي عن النّبيّ ﷺ.

- أنّ التّغليس أولى بكتاب الله تعالى الذي ورد فيه قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: 238] فذهب الشّافعي إلى أنّ الصّلاة الوسطى هي الصّبح، فإن لم تكن هي فلا أقلّ من أن تكون ممّا أمرنا بالمحافظة عليه.

- لم يخالف أحد في أنّ الفجر إذا بان معترضاً فقد جاز أن يصلّي الصّبح، لكن مؤدّي الصّلاة في أوّل وقتها أولى بالمحافظة عليها من مؤخّرها.

- أحاديث نبويّة كثيرة تأمر بالصّلاة في أوّل وقتها، منها قول النّبيّ ﷺ: **«أوّل الوقت رضوان»**[3] ومنها أيضاً أنّ النّبيّ ﷺ لمّا سئل: أيّ الأعمال

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المواقيت: 27، باب وقت الفجر ج2، ص45، ح578؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المساجد، ح232، باب استحباب التّبكير في الصّبح في أوّل وقتها ج1، ص445 ـ 446.

(2) انظر: ابن منظور: لسان العرب: مادّة: (سفر) ج6، ص278.

(3) الترمذي: السنن، كتاب الصّلاة 13، باب ما جاء في الوقت الأوّل من الفضل ج1، ص321 الحديث 172 وقال: حديث غريب، وفي سنده راو متروك.

أفضل؟ قال: «**الصّلاة في أوّل وقتها**»[1].

ـ لم يختلف أهل العلم في أنّ من أراد التّقرّب إلى الله بشيء عليه أن يتعجّله، خوفاً ممّا لا يخلو منه آدميّ من النّسيان والانشغال.

ـ أنّ مقدّم الصّلاة أشدّ فيها تمكّناً من مؤخّرها.

ثمّ يدعّم الشّافعي موقفه **بالتّرجيح بالسّند** وذلك باعتماد العدد: فحديث رافع في الأمر بالإسفار فرد، لكنّ حديث التّغليس رواية ثلاثة من الصّحابة.

في نهاية بحثه لهذه المسألة يقدّم الشّافعيّ افتراضاً يمكن أن يجمع به بين الإسفار والتّغليس وذلك باحتمال سماع بعض النّاس أمر النّبيّ ﷺ بالتّغليس فقدّم الصّلاة قبل أن يتبيّن الفجر فأمرهم النّبيّ ﷺ بأن يُسفروا حتّى يتبيّن الفجر. ثمّ يؤكّد الشّافعي بأنّ الحديث إذا احتمل هذا المعنى كان أولى بنا أن لا ننسبه إلى الاختلاف.

لا يَخْفَى أنّ كلام الشافعي مجرّد افتراض دون دليل، بل الشّافعي نفسه شعر بضعف حجّته فقال عقب ذلك: «وإن كان مخالفاً بالحجّة في تركنا إيّاه بحديثنا عن رسول الله ﷺ وبما وصفت من الدّلائل»[2].

ج ـ الحجامة للصّائم:

أخرج الشّافعي حديث شدّاد بن أوس ﷺ قال: «كنت مع النّبيّ ﷺ زمان الفتح فرأى رجلاً يحتجم لثمان عشرة خلت من رمضان فقال وهو آخذ بيدي: **أفطر الحاجم والمحجوم**»[3].

---

(1) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة 15، باب اختيار الصّلاة في أوّل وقتها ج1، ص169 الحديث 327؛ والحاكم: المستدرك ج1، ص188 ـ 189. وهو حديث صحيح.

(2) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص211.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّوم 32، باب الحجامة والقيء للصّائم ج4، ص153 معلّقاً؛ وأبو داود: السنن، كتاب الصّوم 28، باب في الصائم يحتجم ج2، ص308، ح2367؛ والترمذي: السنن، كتاب الصّوم 60، باب كراهية الحجامة للصّائم ج3، ص144، ح774؛ وابن ماجه: السنن، كتاب الصّيام: 18، باب ما جاء في الحجامة للصائم ج1، ص537، ح1361.

ثمّ أخرج حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما: «أنّ رسول الله ﷺ احتجم محرماً صائماً»[1].

هذان حديثان مختلفان يُبطل أحدهما الصّوم بالحجامة، والآخر لا يُبطله، بدلالة فعل الرّسول ﷺ. والحجامة هي استعمال الآلة التي يُجمع فيها الدّم عند مصّه من عروق الإنسان. استطاع الشافعي أن يزيل هذا الاختلاف بالوسائل التالية:

- التّثبّت من سماع شدّاد بن أوس فإذا هو عام الفتح أي سنة ثمان؛ ولم يكن النّبيّ ﷺ يومئذ مُحرماً.
- أنّ ابن عباس رضي الله عنهما ذكر حجامة النّبيّ ﷺ عام حجّة الإسلام سنة عشر أي: بعد الفتح بسنتين.
- إذا كان الحديثان ثابتين فإنّ حديث ابن عبّاس ناسخ وحديث شدّاد منسوخ.
- مع كلّ ذلك فإنّ الشافعي لا يُحبّذ الحجامة للصّائم بل يرى أنّ توقّيها أولى حتّى لا يُعرّض بدنه إلى الضّعف وهو يُؤدّي عبادة الصّوم.
- القياس يؤيّد حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما إذ لا فِطر من شيء يخرج من الجسد إلّا أن يُخرجه الصّائم من جوفه متقيّئاً، وأنّ الرّجل قد يُنزل غير متلذّذ فلا يبطل صومه عنده، ويعرق ويخرج منه الخلاء والرّيح والبول ويتنوّر ويغتسل فلا يبطل صومه، ويُقاس على ذلك أن يحتجم الرّجل وهو صائم.

هذه مرجّحات الإمام الشّافعي في هذه المسألة، وهي سليمة قويّة متماسكة، تعتمد الحجّة ومقارنة التّواريخ والنّظر في الأدلّة الشّرعيّة نظرة فاحصة متأمّلة.

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّوم 32، باب الحجامة والقيء للصّائم ج4، ص155، ح1938 ـ 1939؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحجّ 87، باب جواز الحجامة للمحرم ج2، ص862؛ وأبو داود: السنن، كتاب الصّوم 29، باب في الرّخصة في ذلك (الاحتجام) ج2، ص309، ح2373؛ والترمذي: السنن، كتاب الصّوم 61، باب الرّخصة في ذلك ج3، ص146، ح775.

نَتيجة الفَصْل

يمكن من دراستنا لهذا الفصل أن نسجّل النّتائج التالية:

ـ وجود الشافعي في بيئة زاخرة بالعطاء العلمي والثّقافي ساعده على اكتساب ثقافة موسوعيّة تجمع بين علم أهل الرّأي وعلم أهل الحديث.

ـ كتاب «اختلاف الحديث» مؤلّف مستقلّ عن كتاب الأمّ وهما معاً من تأليف الشّافعي صحيحَا النّسبة إليه لتضافر الأدلّة على ذلك.

ـ مقدّمة الكتاب طويلة قصد المؤلّف فيها وضع قواعد «مختلف الحديث» كما وضع في كتابه «الرّسالة» قواعد علم أصول الفقه، وركّز على أصل القضيّة كلّها في عصره وهو حجيّة خبر الواحد.

ـ نَظَّمَ كتاب «اختلاف الحديث» على الأبواب، لكنّها كانت أبواباً غير مرتّبة حسب موضوعاتها الكبرى «الكتب» بل نجد أحاديث الموضوع الواحد مفرّقة على أبواب الكتاب دون جامع بينها إلّا تداعي المعاني وما يتطلّبه الحوار مع المخالف.

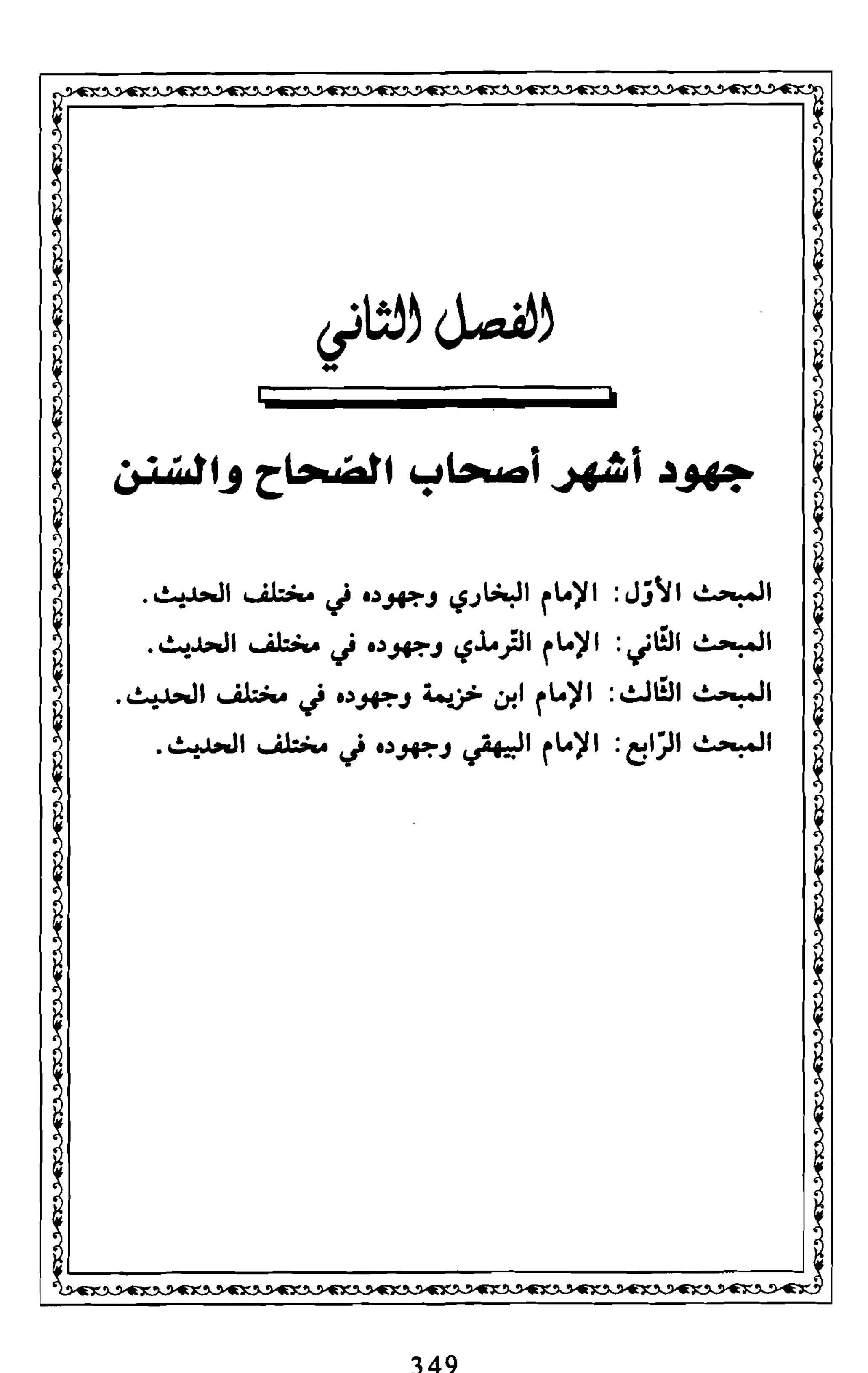
ـ ركّز الكتاب على رفع اختلاف الحديث مع الحديث، لذلك ندرت الأبواب التي يختلف فيها الحديث مع الأدلّة الأخرى كالقرآن الكريم والقياس والإجماع والقواعد الأصوليّة والفقهيّة، وهذا معناه أنّ الشّافعي يتّجه إلى الشّمول في معنى اختلاف الحديث لكن دون أن يفرّق بين مختلف الحديث ومشكل الحديث.

ـ إرجاع الاختلاف إلى وهم السامع من أهمّ ما يقوم عليه منهج الشّافعي في التّأليف بين الأحاديث، فالاختلاف في أغلبه لا يرجع إلى النّصّ الدّيني ولكن إلى من يتعامل معه.

- جهود الشّافعي مركّزة في هذا الكتاب على محاولة الجمع بين الأحاديث التي تبدو مختلفة، ووضع في ذلك عدّة قواعد أساسيّة وجوهريّة، فالجمع بين الأحاديث مقدّم على التّرجيح.

- للتّرجيح بالسّند قواعد منطقيّة لا بدّ من مراعاتها عند القيام بهذه العمليّة المعقّدة، للشّافعي فضل إستنباطِها وتقعيدِها لنقّاد الحديث مِن بعده.

- للتّرجيح بالمتن أيضاً قواعد استنبطتها عبقريّة الشّافعي رحمه الله تعالى لتكون منارة هدي للفقهاء كي يفهموا حديث رسول الله ﷺ على وجهه الصّحيح ولا يُخْطِئُوا توجيه الأدلّة.



الفصل الثاني

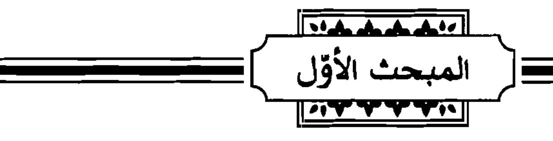
جهود أشهر أصحاب الصّحاح والسّنن

المبحث الأوّل: الإمام البخاري وجهوده في مختلف الحديث.

المبحث الثّاني: الإمام التّرمذي وجهوده في مختلف الحديث.

المبحث الثّالث: الإمام ابن خزيمة وجهوده في مختلف الحديث.

المبحث الرّابع: الإمام البيهقي وجهوده في مختلف الحديث.



الإمام البخاري وجهوده في مختلف الحديث

1 ـ البخاري والحديث النّبويّ:

ولد الإمام عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي ببخارى، أعظم مدن ما وراء النّهر نهر جيحون[1] سنة أربع وتسعين ومائة للهجرة[2]، في بيئة عَرَفَت الازدهار المعرفي[3]، فبدأ بطلب الحديث على مشايخ بلده ثمّ رحل إلى خراسان والجبال والعراق والحجاز والشّام ومصر وبلغ عدد أساتذته ألفاً وثمانين نفساً ليس فيهم إلّا أصحاب الحديث.

منهم من حدّثه عن التّابعين مثل مكّي بن إبراهيم الحنظلي (ت214هـ/ 829م)، ومحمّد بن عبد الله الأنصاري (ت215هـ/ 830م)، وأبي عاصم الضّحّاك بن مخلد النّبيل البصري (ت212هـ/ 827م)، ومنهم مَن يُعَدُّ من رفقائه في الطّلب مثل أبي حاتم الرّازي (ت275هـ/ 888م)، وعبد بن حميد (ت249هـ/ 863م)، ومنهم من هو في عداد طلبته في السّنّ والإسناد مثل عبد الله بن حمّاد الآملي (ت269هـ/ 882م) وهو تلميذ البخاري وورّاقه[4].

---

(1) توجد حاليّاً بولاية أوزباكستان في آسيا الوسطى. انظر ترجمة البخاري عند: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج2، ص555؛ وطاش كبري زاده (أحمد بن مصطفى ت968هـ/ 1560م): مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان (د.ط.ت) ج2، ص130.

(2) ابن حجر: تهذيب التّهذيب ج9، ص47؛ وابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة ج3، ص25.

(3) انظر: مِتز (آدم ت1335هـ/ص1971م): الحضارة الإسلامية، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة 1387هـ/ 1967م، ج2، ص303.

(4) ابن حجر: هدي السّاري، مقدّمة فتح الباري ص479.

ولم يكتف البخاري بأخذ الحديث بل اتّجه إلى الفقه أيضاً فحذق فقه أهل الرّأي[1]، وفقه أهل الحديث ودرس الأحكام على مذهب الإمام الشّافعي[2] ومذهب الإمام مالك[3] كما كان وثيق الصّلة بأستاذه الإمام أحمد بن حنبل (ت273هـ/ 855م)، فجمع فقه المدارس الاجتهادية في عصره، ساعدته مواهبه الفذّة على التّأهّل للاجتهاد والاستقلال به، فأخذ النّاس عنه وانتفعوا بعلمه ودقّة نظره ودقيق استنباطاته.

روى عنه بعض شيوخه مثل عبد الله بن محمّد أبو جعفر البخاري المسندي (ت229هـ/ 843م)، كما تخرّج على يديه أئمّة أعلام مثل مسلم بن الحجّاج صاحب الصّحيح (ت261هـ/ 874م)، وأبي داود سُليمان بن الأشعث السّجستاني (ت273هـ/ 886م)، وأبي عيسى محمّد بن عيسى التّرمذي (ت279هـ/ 892م)، وأبي عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب النّسائي (ت303هـ/ 915م).

وقد ألّف ما يزيد عن عشرين كتاباً[4] منها: التّاريخ الكبير، والأدب المفرد، وأهمّها الجامع الصّحيح. توفّي البخاري رحمه الله تعالى سنة (256هـ/ 869م)[5].

2 ـ من جهود البخاري في مختلف الحديث:

كان البخاري يوماً هُوَ وجَمْعٌ من زملائه الطّلبة عند أستاذهم المحدّث إسحاق بن راهويه (ت238هـ/ 852م) فقال الأستاذ: «لو جمعتم كتاباً مختصراً لصحيح سُنّة رسول الله ﷺ»، قال البخاري: «فوقع ذلك في قلبي فأخذت في

---

(1) انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج2، ص6 ـ 7.
(2) انظر: السّبكي: طبقات الشّافعيّة ج2، ص212.
(3) انظر: الذّهبي: سِير أعلام النّبلاء ج12، ص403 و416 و420.
(4) ابن حجر: هدي السّاري ص493.
(5) ابن كثير: البداية والنّهاية ج11، ص27؛ والصّفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ/ 1362م): الوافي بالوفيات، مطابع دار صادر، بيروت (د.ط) 1398هـ/ 1978م، ج2، ص206.

جمع الجامع الصّحيح»[1] وسمّى كتابه «الجامع الصّحيح المسند المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه»[2].

فهو كتاب جامع لنماذج فنون الحديث الثّمانية وهي: السِّيَر والآداب والتّفسير والعقائد والفتن والأحكام والأشراط والمناقب كما فصّلها محمد نور شاه في العرف الشّذيّ؛ أو هي: العقائد والأحكام والرّقاق وآداب الطّعام والشّراب والتّفسير والتّاريخ والسّير والشّمائل والفتن والمناقب كما ذكرها محمد الصبّاغ[3].

فكانت عدّة مجموع كتبه سبعة وتسعون كتاباً (97)؛ قسّم كلّ كتاب منها إلى أبواب بلغت عدّتها خمسة وأربعمائة وثلاثة آلاف باب (3405)؛ أخرج فيه اثنين وثمانين وتسعة آلاف حديثاً مرفوعاً (9082)؛ عدا الموقوفات على الصّحابة والمقطوعات على التّابعين فمن بعدهم[4].

واشترط الصّحّة في أحاديثه المسندة؛ فكان أوّل مصنّف في الصّحيح المجرّد. إذ كانت الكتب قبله مجموعةً، مُزِج فيها الصّحيح بغيره[5]. دون أن يدّعي أنّه استوعب الأحاديث الصّحيحة كلّها. واختار لها ترتيباً مبتكراً لم يُسبَق إليه من اختصار للحديث وتقطيع له على الأبواب، قاصداً الفوائد الإسناديّة والفقهيّة معاً.

---

(1) عبد المطّلب: كتب السّنّة دراسة توثيقيّة، مكتبة الخانجي، مصر، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م، 63.

(2) هكذا سمّاه الحافظ ابن حجر في هدي السّاري ص6، وسمّاه ابن الصّلاح في علوم الحديث ص38 (التّقييد)؛ والنّووي في تهذيب الأسماء واللّغات ج1، ص73 «الجامع المسند الصّحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه» وليس بين الاسمين خلاف جوهري، لكن ما اخترناه أقرب إلى موضوع الكتاب.

(3) انظر: عتر (نور الدّين): الإمام التّرمذي والموازنة بين جامعه والصّحيحين، مؤسسة الرّسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1408هـ/ 1988م، ص50 ـ 51. وانظر: الصّبّاغ (محمّد): الحديث النّبويّ: مصطلحه، بلاغته، كتبه، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة 1401هـ/ 1981م، ص349.

(4) انظر: ابن حجر: هدي السّاري ص470.

(5) انظر: الكتّاني: الرّسالة المستطرفة ص4.

يمكن أن نلاحظ الملاحظة التّالية: ليس موضوع كتاب «الجامع الصّحيح» مختلف الحديث؛ ولم يقصد صاحبه ذلك. لكنّ البخاري سعى إلى التّأليف بين الأحاديث المختلفة بطرق متعدّدة من خلال تراجم أبواب مصنّفه، ومن خلال بعض التّعليقات التي يوردها أحياناً عقب الأحاديث التي يوردها.

ويبدو أنّ الاستدلال على المسائل هو الغرض الأصليّ من وضع كتابه. لذلك تفنّن رحمة الله عليه في تراجمه، وأودعها فِقْهَهُ.

من خلال هذه التّراجم يمكن أن نسجّل الملاحظات النّقديّة التّالية:

* نادراً ما يترجم البخاري رحمه الله تعالى بلفظ الحديث، بل كان يسعى إلى فهم الكلام النّبويّ واستنباط الأحكام منه. يبدو ذلك واضحاً في تراجمه الاستنباطيّة بل وفي تراجمه الظّاهرة أيضا، وهي المطابقة لما ورد في حديث الباب فسؤاله «هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النّساء والصّبيان وغيرهم؟»[1] هو في الواقع إثارة لانتباه القارئ أو السّامع لهذه المسألة الّتي ورد فيها دليل يأمر من جاء الجمعة بالاغتسال في قوله ﷺ: **«من جاء منكم الجمعة فليغتسل»** إلّا أنّ البخاري قبل إخراجه للحديث ذكر أثراً عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «إنّما الغسل على من تجب عليه الجمعة» ممّا يفهمنا أنّ اختيار البخاريّ في المسألة هو أنّ الغسل للجمعة لا يشرع إلّا لمن وجبت عليه، وهذا ترجيح لفهم حديثٍ كان قد أشكل على المحدّثين من قبله، فمال إلى رأي الإمام الشّافعيّ في المسألة.

* الآيات القرآنيّة الّتي يترجم بها أبوابه تأتي غالباً لترجيح معنًى مال إليه، يحتمله الحديث، ويزيل الإشكال الظّاهريّ عنه. والبخاري بذلك يدوّن فقهه واختياراته ويُضمِّن كتابه أدلّة اجتهاداته؛ كقوله: باب ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: 5] وإخراجه لحديث عمر مرفوعاً:

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الجمعة: 12، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النّساء والصّبيان وغيرهم ج2، ص317.

«**أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إلٰه إلّا الله...**» الحديث[1].

* الآثار التي يرويها البخاري في تراجمه أو أثناء الباب إنّما يأتي بها في الغالب لترجيح تأويله للحديث على الوجه الذي رضيه، زيادة في تأكيد مذهبه، وإشعاراً أنّ ما ذهب إليه من اجتهاد لم ينفرد به بين الفقهاء والمحدّثين. أمّا إذا كانت هذه الآثار ضعيفةَ الحجّة فإنّه يبيّن وجه ضعفها، إلّا إذا احتملها الحديث، فيكون ذلك من باب الاختلاف على جهة المباح؛ كقوله «الصّلاة في السّطوح والمنبر والخشب...»[2].

* التّراجم المرسلة وهي التراجم التي لم يذكرها المؤلّف واكتفى بقوله: «باب» لا تخلو من فائدة تتعلّق ببيان معنى الحديث وتوضيح جانب منه. كما تبيّن هذه التّراجم عند التأمّل فيها تلك العلاقةَ التي نجدها بين مختلف الحديث وبين فقه الحديث.

إذ إنّ مختلف الحديث ومشكله لا يلزم منه وجود حديثين متناقضين متعارضين. بل يكفي أن يُستشكل الحديثُ كأن يبدو معناه غير ظاهر أو أن لا يقبل العقلُ البشريُّ ظاهرَه أو أن يتعارض مع نصٍّ ديني أو قاعدة معلومة من الشّرع. من هنا تكون التّرجمة التي يأتي بها البخاري مساعدة على إيضاح جوانب من الحديث مزيلة للإشكال الذي قد يبدو فيه.

* التّراجم الاستنباطيّة هي التي تُبدي أكثر من غيرها جهود البخاري في تأويل مختلف الحديث من بيان مشكلٍ وتخصيص عامٍّ وتقييد مطلق. والبخاري عندما يكرّر الحديث أو يقطّعه على الأبواب أو يختصره، فإنّما يفعل ذلك لفوائد في السّند أو في المتن. وهو في كلّ كتابه محدّثٌ فقيهٌ مجتهدٌ. بل ويبدو أحياناً باحثاً منظّراً كقوله: «باب المعاصي من أمر الجاهليّة، ولا يَكفر صاحبها بارتكابها إلّا بالشّرك لقول النّبيّ ﷺ لأبي ذرّ: «**إنّك امرؤٌ فيك**

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الإيمان 17، باب فإن تابوا وأقاموا الصّلاة وآتوا الزّكاة فخلّوا سبيلهم ج1، ص409.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّلاة 18، باب الصلاة في السطوح والمنبر والخشب ج1، ص409.

جاهليّة»، وقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النّساء: 116]»[1].

لقد قام البخاريّ بالجمع بين أحاديث رسول الله ﷺ ومنطوق القرآن الكريم وآراء أهل السّنّة في هذه المسألة العقديّة الشّائكة الّتي افترق فيها المسلمون مِللاً ونحلاً.

3 ـ تَأَثُّرُ البخاريّ بالشّافعيّ في تعامله مع مختلف الحديث:

١ ـ قلّة لجوئه إلى القول بالنّسخ:

قد يتعرّض البخاريّ إلى بيان النّاسخ من المنسوخ في جامعه. مثال ذلك أنّه أخرج حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**إذا جلس بين شُعبها الأربع ثمّ جهدها فقد وجب الغسل**» ثمّ أخرج حديث عثمان بن عفّان رضي الله عنه «إذا جامع ولم يمن، قال يتوضّأ كما يتوضّأ للصّلاة ويغسل ذكره».

يبدو الحديثان مختلفين إذ يأمر أحدهما بالغسل بينما يأمر الثّاني بالوضوء من فعلٍ واحد. لكنّ البخاريّ عمل على إزالة الاختلاف بينهما بإثبات أنّ أحدهما ناسخ والآخر منسوخ فقال: «الغسل أحوط، وذاك الأخير»[2]؛ أي: أنّ الحديث الّذي فيه وجوب الغسل هو النّاسخ وهو الأحوط في دين الله. وهو الرّأي الّذي أقرّه الإمام الشّافعيّ رحمه الله تعالى في كتابه اختلاف الحديث فقال: «حديث الماء من الماء ثابت الإسناد وهو عندنا منسوخ»[3].

تجدر الإشارة إلى أنّ البخاريّ لا يلجأ كثيراً إلى الحكم بالنّسخ لرفع الاختلاف بين الأحاديث. ولعلّ ذلك راجع إلى عدم توفّر شروطه في الحديث

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الإيمان: 22، باب المعاصي من أمر الجاهليّة... ج1، ص79.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الغسل: 28 ـ 29، باب إذا التقى الختانان ج1، ص337، ح291 وباب غسل ما يصيب من رطوبة فرج المرأة ج1، ص338، ح292.

(3) الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص91.

النّاسخ، أو لِما يبدو له من مُقتضى النّظر في الحديث، فيحكم بالتّخصيص أو التّقييد.

من ذلك أنّه أخرج حديث النّهي عن استقبال القبلة أو استدبارها ببول أو غائط ولم يدَّع نسخه، وقد بيّن الإمام أبو بكر محمد بن موسى بن حازم (ت584هـ/ 1188م) أنّ حديث الإباحة ناسخ لحديث النّهي لأنّ النّهيَ مُتَقَدّم[1]. ودليل ذلك أنّه روي عن جابر بن عبد الله ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نستدبر القبلة أو نستقبلها بفروجنا إذا أهرقنا الماء، قال ثمّ رأيته قبل موته بعام يبول مستقبل القبلة»[2]. لكنّ البخاري أخرج بعْد بَابَيْنِ حديث ابن عمر ﷺ أنّه ارتقى فوق ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله ﷺ يقضي حاجته مستدبراً القبلة مستقبل الشّام»[3].

واختار له من التّراجم «التّبرّز في البيوت» وهي ترجمة بعيدة عن مسألة استقبال القبلة أو استدبارها للحاجة. لكنّها تعني أنّ البخاري لم يقصد من هذا الحديث موضوع الاستقبال أو الاستدبار، فهذه مسألة قرّرها من قبل وجزم فيها برأيه المانع دون أن يُفصّل مواطن المنع[4].

لكنّه قصد بهذا الحديث الإشارة إلى أنّ خروج النّساء للبراز لم يستمر بل اتُّخِذَت الأخْلية في البيوت فاستغنين عن الخروج الّذي ترجم له في الباب الّذي سبق هذا، ويكون استدبار الرّسول ﷺ القبلة للحاجة جائزاً لأنّه في الأبنية دون غيرها.

وكأنّ البخاري بذلك يخصّص المنع الّذي سبق أن قرّره، وهو بذلك يجمع بين الدّليلين دون إلغاء أيّ واحد منهما، وكأنّه ملتزم بالقاعدة الّتي وضعها الشّافعي رَحِمَهُ اللهُ: «العمل بالدّليلين أوْلَى من إلغاء أحدهما».

---

(1) ابن حازم، كتاب الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار ص37 ـ 39.
(2) أحمد: المسند ج3، ص360.
(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الوضوء 14، باب التبرّز في البيوت ج1، ص219، ح148.
(4) انظر أيضاً: الشّوكاني: نيل الأوطار ج1، ص77.

ب ـ بيان مشكل الحديث:

أخرج البخاري حديث أنس عن أبي طلحة الأنصاري ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ أمر يوم بدر بأربعة وعشرين رجلاً من صناديد قريش فقذفوا في طَوِيٍّ[1] من أطواء بدر خبيث مخبث، وكان إذا ظهر على قوم أقام بالعرصة[2] ثلاث ليال، فلمّا كان ببدر اليوم الثالث أمر براحلته فشدّ عليها رحلها ثمّ مشى وتبعه أصحابه، وقالوا: «ما نرى ينطلق إلّا لبعض حاجته حتّى قام على شفة الرَّكِيّ[3] فجعل يناديهم بأسمائهم وأسماء آبائهم: يا فلان بن فلان، ويا فلان بن فلان، أيسرّكم أنّكم أطعتم الله ورسوله، فإنّا قد وجدنا ما وعدنا ربّنا حقّاً، فهل وجدتم ما وعد ربّكم حقّا؟ قال: فقال عمر: يا رسول الله ما تُكلّم من أجساد لا أرواحَ لها؟ فقال رسول الله ﷺ: **«والّذي نفس محمّد بيده، ما أنتم بأسمع لما أقول منهم»**[4].

يبدو هذا الحديث مشكلاً إذ ورد فيه أنّ النّبيّ ﷺ خاطب أهل القبور وأنّهم يسمعون خطابه. ووجهُ الإشكال هو معارضة هذا الحديث لقول الله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الروم: 52]، وتولّى البخاري رحمه الله إزالة الإشكال بأن أخرج عن قتادة بن دعامة السّدوسي (ت117هـ/ 735م) بالإسناد المتقدّم أنّه قال: «أحياهم الله حتّى أسمعهم قوله، توبيخاً ونقمة وحسرة وندماً». هكذا يكون البخاريّ قد أزال الإشكال عن الحديث ونفى التّعارض بينه وبين الآية الكريمة بالقول بأنّ الكفّار سمعوا كلام الرّسول ﷺ في حال

---

(1) الطّويّ: بئر مطويّة؛ أي: مبنيّة بالحجارة. انظر: القسطلاني (أبو العبّاس شهاب الدّين أحمد بن محمّد ت923هـ/ 1517م): إرشاد السّاري لشرح صحيح البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1403هـ/ 1983م، طبعة جديدة بالأوفست عن الطّبعة السّابعة وهي آخر طبعة طُبعت بالمطبعة الأميريّة ببولاق مصر 1323هـ/ 1905م، ج6، ص253.

(2) العرصة: كلّ موضع واسع لا بناء فيه. القسطلاني: إرشاد الساري ج6، ص254.

(3) الرّكيّ: طرف البئر.

(4) البخاريّ: الجامع الصّحيح، كتاب المغازي: 8، باب قتل أبي جهل ج7، ص234 ـ 235، ح3976.

ردّت إليهم الحياة، خرقاً للعادة ومعجزة للنّبيّ ﷺ[1].

هكذا جمع البخاريّ بين الآية والحديث لأنّ القرآن والسّنّة لا يمكن أن يتعارضا كما قرّر ذلك الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه اختلاف الحديث[2].

ج - الاختلاف من جهة المباح:

عقد البخاريّ باباً للوضوء مرّة مرّة أخرج فيه حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما قال: توضّأ النّبيّ ﷺ مرّة مرّة. ثمّ عقد باباً للوضوء مرّتين مرّتين أخرج فيه حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ توضّأ مرّتين مرّتين. ثمّ أخرج باباً ثالثاً للوضوء ثلاثاً ثلاثاً أخرج فيه حديث عثمان في وضوئه ثلاثاً ثلاثاً ثمّ قال: قال رسول الله ﷺ: **«مَن توضّأ نحو وضوئي هذا ثمّ صلّى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غُفر له ما تقدّم من ذنبه...»**[3].

لقد بدأ البخاري بأقلّ ما يجزئ في الوضوء، ثمّ توجّه نحو ما هو أكمل منه، ثمّ ختم بالأفضل إطلاقاً وأكّد ذلك بما رواه عن رسول الله صلّ الله عليه وسلّم في فضل من توضّأ هذا النوع من الوضوء وأتبعه بالعبادة المحضة والصّفاء الخالص.

وعملُ البخاري هذا يُذَكِّرُنا بأوّل باب عقده الإمام الشّافعي رحمه الله تعالى في كتاب اختلاف الحديث واختار له من التّراجم «باب الاختلاف من جهة المباح» ثمّ قال: «ولا يُقالُ لشيء من هذه الأحاديث مختلف مطلقاً، ولكنّ الفعل فيها يختلف من وجه أنّه مباح... ولكن يُقال أقلّ ما يُجزئ من الوضوء مرّة وأكمل ما يكون من الوضوء ثلاث»[4] وكأنّها رسالة من الإمامين

---

(1) انظر: العيني: عُمدة القاري ج17، ص93 ـ 94.

(2) انظر: الشّافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص41 ـ 42.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الوضوء 22، باب الوضوء مرّة مرّة ج1، ص226، ح157؛ ووضوء 23، باب الوضوء مرّتين مرّتين ج1، ص226، ح158؛ ووُضوء 24، باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً ج1، ص226، ح159.

(4) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص59 ـ 60.

لتكون مقياساً لما شابهها ولا يُدّعَى الاختلاف على حديث رسول الله ﷺ.

ولا ينبغي أن نفهم ممّا تقدّم كلّه أنّ البخاري يكرّر ما قاله الشّافعي أو يتوسّع فيما ألمح إليه شيخ شيوخه، بل تبدو شخصية البخاري مستقلّة سواء في اختياره لترتيب كتابه أو انتقاء ألفاظ تراجمه وتضمينها لآرائه الاجتهادية الّتي استقلّ فيها برأيه عن الأئمّة.

كما يوجد وجه آخر للمفارقة بين عمل البخاري وعمل الشّافعي، فقد اقتصر عمل الشّافعي على أحاديث الأحكام الفقهيّة ولم يتعرّض إلى شيء من أحاديث العقائد والسّير والفتن ونحو ذلك بينما كان عمل البخاري جامعاً شاملاً لكلّ ما يحتاج إليه المسلم ليستقيم فهمه لدينه عقيدة وشريعة وتطبيقاً.

المبحث الثّاني

الإمام التّرمذي وجهوده في مختلف الحديث

1 ـ التّرمذي والحديث النّبويّ:

ولد الإمام أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى السلمي التّرمذي الضّرير الحافظ في ترمذ وهي مدينة في بلاد ما وراء النّهر «نهر جيحون» سنة (209هـ/ 824م)، وعاش في أزهى عصور السّنّة النّبويّة، وتلقّى الحديث على أعظم أساتذته والمُبرَّزين فيه وخاصّة محمّد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ/ 869م)، ومسلم بن الحجّاج النّيسابوري (ت261هـ/ 874م)، شارك البخاري في كثير مِنْ أساتذته مثل محمّد بن بشّار بندار (ت252هـ/ 866م)، وقُتيبة بن سعيد البغلاني (ت240هـ/ 854م)، وإسحاق بن راهويه (ت238هـ/ 852م)[1].

وتعب من أجل طلب العلم ورحل كثيراً حتّى أصبح إمام عصره بلا مُدافعة[2]، قال أبو أحمد محمّد بن محمّد الحاكم الكبير النيسابوري (ت378هـ/ 988م): «مات محمّد بن إسماعيل البخاري ولم يخلف بخراسان مثل أبي عيسى في العلم والحفظ والورع والزّهد، بكى حتّى عميَ وبقي ضريراً»[3]، هذه شهادة حقّ للإمام التّرمذي فقد نبغ في العلم وفاق أقرانه في معرفة علل الحديث وأحوال الرّجال، بل شهد له أستاذه البخاري بالعلم

---

(1) انظر: الذّهبي: سير أعلام النّبلاء ج13، ص271.

(2) انظر: السّمعاني (عبد الكريم بن محمد التّميمي ت562هـ/ 1166م): الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، لبنان (د.ط) 1401هـ/ 1981م، ج2، ص335؛ وابن خلّكان: وفيات الأعيان ج1، ص579.

(3) انظر: ابن حجر: تهذيب التّهذيب ج9، ص389.

والحفظ لمّا قال له: «ما انتفعت بك أكثر ممّا انتفعت بي»[1].

لقد ذاع صيت التّرمذي فقصده العلماء والطّلبة للإفادة منه، فكان من أشهر تلاميذه الحافظ أبو سعيد الهيثم بن كليب العقيلي الشّامي محدّث ما وراء النّهر ومصنف المسند الكبير (ت335هـ/ 946م)[2]، وأبو العبّاس محمّد ابن أحمد بن محبوب المروزي راوية الجامع، وحمّاد بن شاكر الورّاق، والحسين بن يوسف الفربري وغيرهم[3].

وقد ألّف التّرمذي رحمه الله تعالى عدّة كتب من أهمّها كتاب الجامع المعروف بسنن التّرمذي، والشّمائل النّبويّة، والعلل الكبير والتّاريخ، وغير ذلك من المؤلّفات[4].

أمّا قول أبي محمّد علي بن أحمد بن سعيد، ابن حزم الأندلسي (ت456هـ/ 1063م) بأنّه لم يعرف التّرمذي، فلا يضرّ هذا الإمام، وقد اعتذر البعض لابن حزم بأنّه ما عرفه ولا درى بوجود الجامع والعلل الّتي له لأنّها لم تكن دخلت الأندلس إذْ ذَاكَ[5].

2 ـ من جهود التّرمذي في مختلف الحديث:

أطلق علماء الحديث على كتاب التّرمذي العديد من الأسماء، فالخطيب

(1) المباركفوري (أبو العلى محمّد بن عبد الرحمٰن ت1353هـ/ 1934م): مقدّمة تحفة الأحوذي، اعتنى بنشره الحاج حسن إيراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (د. ط. ت) ص147.

(2) انظر: الكتّاني: الرّسالة المستطرفة ص73؛ وابن الأثير: اللّباب في تهذيب الأنساب، دار صادر بيروت (د. ط. ت) ج2، ص4.

(3) انظر: الذّهبي: سير أعلام النّبلاء ج13، ص271 ـ 272؛ وابن حجر: تهذيب التّهذيب ج9، ص387.

(4) انظر: ابن النّديم: الفهرست ج1، ص233؛ والبغدادي: هديّة العارفين ج2، ص19؛ وبروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج3، ص189 ـ 195.

(5) انظر: الذّهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1382هـ/ 1963م، ج3، ص117؛ وانظر أيضاً: ابن كثير: البداية والنّهاية ج11، ص67.

البغدادي (ت463هـ/ 1070م) يسمّيه «صحيح التّرمذي»، ويسمّيه الحاكم النّيسابوري (ت405هـ/ 1014م) «الجامع الصّحيح»[1]، أمّا الكتّاني فسمّاه «الجامع الكبير».

• لكنّ الاسم الّذي عرف به هو «السّنن» أو «سنن التّرمذي» لأنّه كتاب يشتمل على أحاديث الأحكام مرتّبة على أبواب الفقه، وتسميته بـ«الجامع» أولى من كلّ هذه الأسماء لأنّه لم يشتمل على أحاديث الأحكام فقط بل استوعب فنون الحديث الّتي ضمّنها أستاذه البخاري كتابه الجامع الصّحيح. إلّا أنّه لم يلتزم الصّحّة في كلّ ما أخرج من حديث كأستاذه. لذلك كان إذا أخرج الحديث بيّن درجته والتزم بأن لا يخرج إلّا حديثاً معمولاً به وقد أخذ به بعض أهل العلم ما خلا حديثين...[2].

ويبيّن التّرمذي أنّه لا ينزل إلى الواهي أو الموضوع[3] لأنّ أهل العلم لا يحتجّون بهما. وهذه بعض مزايا كتابه الّتي تساهم في التّعريف بجهود المصنّف في مختلف الحديث:

- رتّب كتابه على الأبواب فكان الرّجوع إلى أحاديثه سهلاً.
- بيّن مذاهب الصّحابة والتّابعين وفقهاء الأمصار فجمع بذلك بين الحديث والفقه.
- بيّن درجة صحّة كلّ حديث صحيحاً كان أو حسناً أو ضعيفاً مع تعليل وجه الضّعف.
- ضمّن كتابه الكثير من العلوم المعرّفة بأسماء الرّوّاة وأحوالهم جرحاً وتعديلاً.

---

(1) انظر: السّيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص165؛ وهاشم (الحسيني عبد المجيد): أئمّة الحديث النّبويّ، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت. (د.ط.ت) ص143.

(2) انظر: التّرمذي: السّنن ص51؛ العلل ج5، ص736.

(3) انظر: ابن رجب: شرح علل التّرمذي: تحقيق عبد الرّحيم سعيد ج1، ص42؛ ونور الدّين عتر: منهج النّقد ص250 ـ 251. وانظر أيضاً: نور الدّين عتر: الإمام التّرمذي والموازنة بين جامعه وبين الصّحيحين، مؤسسة الرّسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1408هـ/ 1988م، ص59 ـ 61.

ـ فصّل أحكام تحمّل الحديث وأدائه ليساعد على التّرجيح عند التّعارض وغير ذلك من الفوائد.

ـ تكلّم عن علوم المتن مثل الغريب وأنواعه وزيادة الثّقة وهي معارف ضروريّة في علم مختلف الحديث[1].

إضافة إلى كلّ هذا يمكن أن نسجّل من جهود التّرمذي في مختلف الحديث مستعينين بما كتبه الدّكتور نور الدّين عتر في كتابه «الإمام التّرمذي والموازنة بين جامعه وبين الصّحيحين»[2] ما يلي:

أوّلاً: تأثّر التّرمذي بالبخاري في تراجمه:

يبدو تأثّر التّرمذي بأستاذه البخاري واضحاً في كلّ كتابه، خاصّة في تراجمه: ذلك أنّ هذه التّراجم يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع كما قسّمنا تراجم البخاري:

أ ـ التّراجم الظّاهرة:

1 ـ **التّرجمة بصيغة خبريّة عامّة**؛ كقوله: «باب ما جاء في الحرير والذّهب» وإخراجه لحديث أبي موسى الأشعري ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: «**حُرّم لباس الحرير والذّهب على ذكور أمّتي وأُحلّ لإناثهم**» وحديث عمر بن الخطّاب ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ نهى عن الحرير إلّا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع[3].

2 ـ **التّرجمة بصيغة خبريّة خاصّة**: مثال ذلك قوله: «باب ما جاء أنّ

---

(1) انظر: الصّبّاغ (محمّد): الحديث النّبويّ: مصطلحه، بلاغته، كتبه، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة 1401هـ/ 1981م، ص398 ـ 399؛ وعتر (عبد الرحمٰن): معالم السّنّة النّبويّة، مكتبة المنا، الزّرقاء، الأردن، الطبعة الأولى، 1406هـ/ 1986م، ص216.

(2) انظر: عتر (نور الدّين): الإمام التّرمذي والموازنة بين جامعه وبين الصّحيحين ص274 ـ 297.

(3) الترمذي: السنن، كتاب اللّباس: 1، باب ما جاء في الحرير والذّهب ج4، ص217، ح1720 ـ 1721 والحديثان **صحيحان**.

الإقامة مثنى مثنى» وإخراجه لحديث عبد الله بن زيد ﷺ قال: «كان أذان رسول الله ﷺ شفعاً في الأذان والإقامة»[1].

3 ـ **التّرجمة بصيغة الاستفهام**: مثال ذلك قوله: «باب ما جاء في كيف النّهوض من السّجود؟» وإخراجه لحديث مالك بن حويرث اللّيثي أنّه رأى رسول الله ﷺ يصلّي، فكان إذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتّى يستوي جالساً»[2].

4 ـ **التّرجمة بلفظ الحديث**: مثال ذلك قوله: «باب ما جاء إذا أقيمت الصّلاة فلا صلاة إلّا المكتوبة «وإخراجه لحديث أبي هريرة ﷺ عن النّبيّ ﷺ: **«إذا أقيمت الصّلاة فلا صلاة إلّا المكتوبة»**[3].

5 ـ **التّرجمة ببدء الحكم**؛ كقول: «باب بدء الأذان وإخراجه لحديث عبد الله بن زيد وحديث ابن عمر في ذلك»[4].

ب ـ التّراجم الاستنباطيّة:

1 ـ **تضمّن التّرجمة حكماً زائداً على الحديث**: مثال ذلك أنّه قال «باب ما جاء في المضمضة والاستنشاق» أخرج فيه حديث سلمة بن قيس عن أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«إذا توضّأت فانتثر وإذا استجمرت فأوتر»**[5]. لقد عقد الباب للمضمضة والاستنشاق وليس في الحديث ذكر للمضمضة ولكنّه أشار إلى أحاديث أخرى في الباب منها حديث عثمان وفيه ذكر المضمضة.

---

(1) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 142، باب ما جاء أنّ الإقامة مثنى مثنى ج1، ص371، ح194، والحديث **ضعيف**.

(2) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 213، باب ما جاء كيف النّهوض من السّجود ج2، ص79، ح287، وهو حديث **صحيح**.

(3) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 312، باب ما جاء إذا أقيمت الصّلاة فلا صلاة إلّا المكتوبة ج2، ص282، ح421، وقال: حديث **حسن**.

(4) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 139، باب ما جاء في بدء الأذان ج1، ص358، ح189 ـ 190، وهما حديثان **صحيحان**.

(5) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الطّهارة 21، باب ما جاء في المضمضة والاستنشاق ج1، ص40، ح27، وهو حديث **صحيح**.

2 ـ تطابق التّرجمة مع حديث الباب بطريق الاستنتاج لعلاقة اللّزوم بينهما: مثال ذلك قوله: «باب ما جاء في النّهي للمسلم أن يدفع إلى الذّميّ الخمر يبيعها له» أخرج فيه حديث أبي سعيد ﷺ: «كان عندنا خمر ليتيم فلمّا نزلت المائدة سألت رسول الله ﷺ وقلت إنّه ليتيم فقال: أهرقوه»[1] فاليتيم أحوج إلى المال ومع ذلك لم يحلّ له الانتفاع به بأيّ طريقة، ومن هذه الطّرق ما ترجم له في الباب من دفع الخمر إلى الذّميّ كي يبيعها له.

3 ـ مطابقة الترجمة للحديث بالعموم والخصوص: مثال ذلك قوله: «باب ما جاء في كفّارة الفطر في رمضان» وإخراجه لحديث أبي هريرة ﷺ في من واقع أهله وهو صائم في رمضان[2] لكنّ التّرجمة أعمّ من الفطر بالمواقعة. والمسألة خلافيّة بين الفقهاء؛ لكنّ التّرمذي رجّح الرّأي الذي جعله ترجمة للباب.

4 ـ الترجمة بشيء يبدو بديهيّاً قليل الجدوى لكن عند النّظر تبدو فائدته: مثال ذلك قوله: «باب الصّلاة على الحصير» وإخراجه لحديث أبي سعيد الخدريّ عن النّبيّ ﷺ أنّه صلّى على حصير»[3].

ج ـ التراجم المرسلة:

1 ـ تضمّن الباب فائدة زائدة عن مضمون الباب السّابق فيكون الباب بمنزلة الفصل من السّابق. مثال ذلك قوله: «باب ما جاء في حجّ الصّبيّ وإخراجه لحديث جابر ﷺ وحديث السّائب بن يزيد في ذلك ثمّ قوله: «باب» وإخراجه فيه لحديث آخر عن جابر وفيه قوله: «فكنّا نلبّي عن النّساء ونرمي عن الصّبيان»[4].

---

(1) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب البيوع 37، باب ما جاء في النّهي للمسلم أن يدفع إلى الذّميّ الخمر يبيعها له ج3، ص563 الحديث 1263. وهو حديث **صحيح**.

(2) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الصّوم 28، باب ما جاء في كفارة الفطر في رمضان ج3، ص102، ح724. وهو حديث **صحيح**.

(3) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 247، باب ما جاء في الصّلاة على الحصير ج2، ص153، ح332. وهو حديث **صحيح**.

(4) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الحجّ: 83، باب ما جاء في حجّ الصّبي ج3، ص264. وحديثا جابر **ضعّفهما** الترمذي وغيره أمّا حديث السّائب **فصحيح**.

فحديث جابر الثّاني مندرج تحت ترجمة الباب لكن فيه زيادة «التّلبية عن النّساء» لذلك خصّه بترجمة مستقلّة.

2 ـ **تسجيل فائدة تتّصل بأصل الموضوع لا بالباب السّابق**. مثال ذلك قوله: «باب ما جاء في طلاق المعتوه» وإخراجه لحديث أبي هريرة ﷺ في ذلك ثمّ قوله «باب» وإخراجه لحديث عائشة ﷺ قالت: «كان النّاس والرّجل يطلّق امرأته ما شاء أن يطلّقها وهي امرأته إذا ارتجعا وهي في العدّة وإن طلّقها مائة مرّة أو أكثر»(1)، فحديث عائشة في تحديد طلاق الرّجعة، ولا يتعلّق بطلاق المعتوه غلّا من حيث كونه طلاقاً.

ملاحظات حول تأثّر التّرمذي بالبخاري في تراجمه وعلاقة ذلك بمختلف الحديث:

1 ـ لقد خبر الإمام التّرمذي ﷺ تصرّفات أستاذه البخاري في تراجمه وبدا تأثّره به واضحاً في أغلب تراجمه سواء ما كان منها ظاهراً أو استنباطيّاً أو مرسلاً. بل بدا هذا التّأثّر في ألفاظ التّرجمة نفسها مثل قول البخاري «الصّلاة على الحصير» و«بدء الأذان».

كما يبدو تأثّر التّرمذي بشيخه في التّرجمة بلفظ الحديث وفي التّرجمة بصيغة الاستفهام بل وفي التّراجم الاستنباطيّة الاستنتاجيّة أيضاً. ولا يعتبر هذا عيباً؛ لأنّ اقتباس العلماء بعضهم عن بعض أمر متداول مشهور، بل إنّ نَقْلَهُمْ عن بعضهم أمراً اعتادوه وساروا عليه في مؤلّفاتهم دون انتقاصٍ من قدر النّاقل أو المنقول عنه، فلم يحطّ من قدر البخاري تضمينه لكتاب الموطّأ في صحيحه، كما لم ينقص نقل البدر العيني لمعظم كتاب «فتح الباري» في مصنّفه «عمدة القاري» من كتابه هذا.

2 ـ لا يعني تأثّر التّرمذي بالبخاري أنّه لم يأت بجديد أو أنّه لم يتّبع منهجاً يُظهر شخصيّته المستقلّة ويوضّح إضافته إلى علم الحديث إسناداً ومتناً، رواية ودراية، نقلاً وفقهاً. فما سجّلناه آنفاً ما هو إلّا مجموعة من مسالك

---

(1) التّرمذي: المصدر نفسه، كتاب الطّلاق: 15، باب ما جاء في طلاق المعتوه ج3، ص496، ح1191 ثمّ 1192. والحديث ضعيف.

مشتركة نجدها عند الإمامين[1]. لكنّنا نجد مسالك تفرّد بها التّرمذي في تراجمه، من ذلك:

* أنّه رحمه الله تعالى يعقد أبواباً للمذاهب الفقهيّة ويذكر أدلّتها من السّنّة كقوله: «باب ما جاء في القنوت في صلاة الفجر» وإخراجه لحديث البراء بن عازب أنّ النّبيّ ﷺ كان يقنت في صلاة الصّبح والمغرب[2]، وقوله بعد ذلك:

«واختلف أهل العلم في القنوت من صلاة الفجر فرأى بعض أهل العلم من أصحاب النّبيّ ﷺ وغيرهم القنوت في صلاة الفجر وهو قول مالك والشافعي. قال أحمد وإسحاق: لا يقنت في الفجر إلّا عند نازلة تنزل بالمسلمين؛ فإذا نزلت نازلة فللإمام أن يدعو لجيوش المسلمين»، وقوله بعد ذلك:

«باب ما جاء في ترك القنوت» وإخراجه لحديث أبي مالك الأشجعي قال: «قلت لأبي: يا أبت، إنّك قد صلّيت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب ههنا بالكوفة نحوا من خمس سنين، أكانوا يقنتون؟ قال: أي بني! محدث». ثمّ قال الترمذي: «والعمل عليه عند أكثر أهل العلم».

وقال سفيان الثوري: إن قنت فحسن، وإن لم يقنت فحسن، وأختار أن لا يقنت. ولم ير ابن المبارك القنوت في الفجر»[3].

* أنّه رحمه الله تعالى يستعمل في تراجمه المرسلة عبارة «باب منه»؛ ولا نجدها في صحيح البخاري؛ كقوله في أوّل كتاب الصّلاة: «باب ما جاء في مواقيت الصّلاة» وإخراجه لحديث عبد الله بن عبّاس وجابر بن عبد الله في

---

(1) انظر: نور الدّين عتر: الإمام التّرمذي: 280.

(2) الترمذي: السنن، كتاب الصّلاة 294، باب ما جاء في القنوت في صلاة الفجر ج2، ص251، ح401. وهو حديث صحيح.

(3) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 295، باب ما جاء في ترك القنوت ج2، ص252، ح402 وهو حديث صحيح.

إمامة جبريل عليه السّلام بالنّبيّ ﷺ وقوله بعد ذلك: «باب منه» مخرجاً فيه حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ قال: «**إنّ للصّلاة أوّلاً وآخراً، وإنّ أوّل وقت صلاة الظّهر...**» الحديث، وقوله بعد ذلك: «باب منه» مخرجاً فيه حديث بريدة رضي الله عنه قال: «أتى النّبيّ ﷺ رجل فسأله عن مواقيت الصّلاة فقال: أقم معنا ...»[1].

هذه العبارة أدلّ على تعلّق معنى الحديث بالباب الّذي قبله، وهي تدلّ على أنّ مضمون الحديث يكمل لما ترجم له في الباب الّذي سبق. لذلك قد نجد التّرمذي يضيف كلمة «آخر» أو «أيضاً» إلى ترجمته فيقول «باب منه أيضاً» أو «باب منه آخر».

3 ـ أنّه رحمه الله تعالى قد جمع في كتابه بين غرضي البخاري ومسلم. ذلك أنّ البخاري بنى كتابه على الأبواب الفقهيّة واستنباط الأحكام من الأحاديث النّبويّة الّتي توفّرت فيها شروطه، وجعل فقهه في تراجم أبوابه، وأتى بأقوال الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم مستدلّا بها لتأسيس حكم، أو لبناء أصل، أو ترجيح رأي.

وبنى الإمام مسلم بن الحجّاج القشيري النّيسابوري (ت261هـ/ 874م) كتابه «المسند الصّحيح» على طريقة خاصّة تتمثّل في صناعة الحديث وفنّ الإسناد. فلم يخرج إلّا الصّحيح على شرطه وعني بإخراج المتابعات والشّواهد واختلاف الرّوّاة في الأسانيد والمتون. وجاء التّرمذي بكتابه مبيّناً حال أحاديثه مميّزاً لمذاهب الفقهاء من السّنّة، مسجّلاً ما في الأحاديث من علل، ذاكراً للكثير من علوم الرّجال وتواريخهم، مفصّلاً لكيفيّات التّحمّل والأداء، منبّهاً إلى اختلاف الفقهاء، مفسّراً للكثير من اصطلاحات كتابه، حتّى فضّله بعض الأئمّة على صحيح البخاري وصحيح مسلم. فقد نقل الحافظ أبو الفضل

---

(1) الترمذي: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 113، باب ما جاء في مواقيت الصّلاة عن النّبيّ ﷺ ج1، ص278، ح149 ثمّ 150 ـ 151 ـ 152. وأحاديث ابن عباس وجابر وأبي هريرة وبريدة صحيحة.

محمّد بن طاهر المقدسي (ت507هـ/ 1113م) عن شيخ الإسلام أبي إسماعيل عبد الله بن محمّد الأنصاري الهروي (ت481هـ/ 1088م) أنّه قال عن سنن التّرمذي: «كتابه عندي أنفع من كتابي البخاري ومسلم؛ لأنّ كتابي البخاري ومسلم لا يقف على الفائدة منهما إلّا المتبحّرُ العالم، وكتاب أبي عيسى يصل إلى فائدته كلّ أحدٍ من النّاس»[1].

أمّا الإمام المبارك بن محمّد، أبو السعادات، ابن الأثير الجزري (ت606هـ/ 1209م) فقال عنه: «كتاب الصّحيح أحسن الكتب وأكثرها فائدة، وأقلّها تكراراً. وفيه ما ليس في غيره من ذكر المذاهب ووجوه الاستدلال وتبيين أنواع الحديث..»[2].

وقال العلّامة طاش كبرى زاده (ت935هـ/ 1528م): «كتاب الصّحيح أحسن الكتب وأكثرها ترتيباً وأقلّها تكراراً..»[3].

لا شكّ أنّ جوانب تفضيل كتاب التّرمذي على صحيحي البخاري ومسلم تبقى جوانب خارجة عن الصّحّة والضّعف، ولا يمكن لمن تمرّس بصناعة الحديث إلّا أن يقدّم صحيح البخاري ثمّ صحيح مسلم على جامع التّرمذي.

4 ـ رغم أنّ هذه التّراجم لم توضع لرفع الإشكال عن الحديث وتأويل مختلفه فإنّ لها علاقةً وطيدةً بهذا الموضوع سواء ما تعلّق منها بالتّراجم الاستنباطيّة أو حتّى المرسلة.

فأمّا التّراجم الظّاهرة فتثير انتباه القارئ إلى معنى الحديث وتوضّح ما

---

(1) ابن طاهر (أبو الفضل محمد القيسراني ت507هـ/ ص1113م): شروط الأئمّة السّتة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1984م، ص24؛ وابن كثير: البداية والنّهاية ج11، ص67.

(2) ابن الأثير جامع الأصول في أحاديث الرّسول ﷺ، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطبعة الرّابعة 1404هـ/ 1984م، ج1، ص114.

(3) طاشكبري زاده (أحمد بن مصطفى ت968هـ/ 1560م): مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د.ط.ت) ج2، ص11.

يمكن أن يخفى من مدلولات ألفاظه وخصوصاً ما يردّ منها بصيغة الاستفهام. كما تساعد التّرجمة ببدء الحكم على معرفة تاريخ التّشريع، وبالتّالي فهي تساعد على الوقوف على النّاسخ والمنسوخ، فيرتفع بذلك التّعارض بين الحديثين.

وقد يصرّح التّرمذي بالنّسخ، مثال ذلك أنّه عقد باباً لما جاء في الوضوء ممّا غيّرت النّار أخرج فيه حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبيّ ﷺ قال: «الوضوء ممّا مسّت النّار ولو من ثور أقط، قال: فقال له ابن عبّاس: يا أبا هريرة أنتوضّأ من الدّهن؟ أنتوضّأ من الحمم؟ قال: فقال أبو هريرة: يا ابن أخي، إذا سمعت حديثاً عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلاً»[1].

ثمّ عقد باباً لما جاء في ترك الوضوء ممّا غيّرت النّار أخرج فيه حديث جابر ﷺ قال: خرج رسول الله ﷺ وأنا معه، فدخل على امرأة من الأنصار فذبحت له شاة فأكل، وأتته بقناع من رطب فأكل منه ثمّ توضّأ للظّهر وصلّى ثمّ انصرف، فأتته بعلالة من علالة الشّاة فأكل ثمّ صلّى العصر ولم يتوضّأ»[2]، قال التّرمذي: «والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النّبيّ ﷺ والتّابعين ومن بعدهم مثل سفيان الثّوري وابن المبارك والشّافعي وأحمد وإسحاق: رأوا ترك الوضوء ممّا مسّت النّار وهذا آخر الأمرين من رسول الله ﷺ وكأنّ هذا الحديث ناسخ للحديث الأوّل».

أمّا التّراجم الاستنباطيّة هي وثيقة الاتّصال بمختلف الحديث، ذلك أنّ تضمُّنَ التّرجمة لحكم زائد على الحديث من شأنه أن ينبّه القارئ إلى أنّه قد جمع بين هذا الحديث الّذي أنقصَ تلك المسألة وبين الحديث الّذي ذكرها، وكأنّه يشير إلى أنّ الرّوّاة قد ينقص بعضهم من الحديث لفظة وبعضهم يأتي بها دون أن يؤثّر ذلك على الأصل، كما أنّ التّرجمة الّتي تكون عن طريق

---

(1) التّرمذي: السّنن، كتاب الطّهارة: 58، باب ما جاء في الوضوء ممّا غيّرت النّار ج1، ص114، ح79. وهو حديث صحيح.

(2) التّرمذي: المصدر نفسه، كتاب الطّهارة: 59، باب ما جاء في ترك الوضوء ممّا غيّرت النّار ج1، ص116 ـ 117، ح80. وهو حديث صحيح.

الاستنتاج من سياق الحديث تساعد على تقوية فهمٍ للمصنّف وتوجيه نظر غيره إلى ما قد يخفى عليه.

أمّا التّراجم المرسلة ففيها تنبيه إلى معاني الحديث، وكأنّها دليل مرشد للقارئ يقول له «أضف هذا الحديث إلى هذا الباب فإنّه من جنسه ولا يختلط عليك بغيره» علماً وأنّ أغلب ما يستشكل من حديث إنّما يرجع في الواقع إلى ذهن القارئ والسّامع، لا إلى الحديث النّبويّ.

ثانياً: جُهود التّرمذي في الاختلاف النّاتج عن اختلاف الرّوّاة:

١ ـ زيادة الثّقة في متن الحديث:

قد يكون اختلاف الحديث ناتجاً عن اختلاف الرّوّاة في رواية الحديث بأن يأتي البعض بزيادة لا تأتي في رواية الآخرين في السّند أو المتن.

إلّا أنّ نقّاد الحديث لم يطلقوا مصطلح مختلف الحديث على ما تعلّق باختلاف السّند بل خصّوه بتعارض المتون مع بعضها أو مع أصل من الأصول الشّرعيّة المعتمدة، فإذا وردت زيادة في المتن نبّه التّرمذي إليها خلافاً للبخاري ومسلم اللّذين يكتفيان بإخراج الوجهين.

مثال ذلك أنّه أخرج حديث أيّوب السّختياني عن نافع مولى ابن عمر عن عبد الله بن عمر ﵄ قال: «فرض رسولُ الله ﷺ صدقة الفطر على الذّكر والأنثى والحرّ والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير..» ثمّ أخرج حديث مالك بن أنس عن نافع عن ابن عمر ﵄ عن النّبيّ ﷺ نحو حديث أيّوب وزاد فيه «من المسلمين» قال التّرمذي: «ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكر فيه (من المسلمين)»[1].

ووجه التّعارض بين الحديثين بسبب هذه الزّيادة أنّ الحديث الأوّل أوجب زكاة الفطر على كلّ نفس بشرّيّة وإن كانت كافرة، أمّا الحديث الثّاني فلم يوجبها إلّا على المسلمين. فهل خالف الرّاوي من هو أوثق منه، فتكون

---

(1) التّرمذي: السّنن، كتاب الزّكاة: 35، باب ما جاء في صدقة الفطر ج3، ص59 ـ 62، ح676، والحديثان صحيحان.

روايته شاذّة أو منكرة؟ أم أنّ الرّوايتين متساويتان؟ فعندها نتساءل: هل حصل النّسخ بين الحديثين؟ أو خصّص أحدهما الآخر؟

إنّ الّذي روى الحديث بزيادة في متنه هو الإمام مالك وهو عدل ضابط بل إمام في الحديث. ولم ينفرد بهذه الزّيادة إذ تابعه عليها عمر بن نافع عن أبيه نافع عن ابن عمر[1] كما تابعه الضّحّاك عن نافع عن ابن عمر[2] فلا يحكم على الحديث بالشّذوذ ولا بالنّكارة، لذا صحّح البخاري حديث مالك ورجّح العمل به وذلك ظاهر من ترجمة الباب فقال: «باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين»، ورجّح الإمام مسلم أيضاً حديث مالك دون أن يصرّح بذلك، لكنّه أخرجه أوّلاً ثمّ أخرج الحديث دون زيادة من رواية غير مالك ثمّ أخرجه عن الضّحّاك بالزّيادة، الأمر الّذي يعني قبوله له بداية ونهاية.

وتجدر الملاحظة بأنّ التّرمذي لم يتّخذ منهج الشيخين البخاري ومسلم في التعامل مع الزّيادة في المتن إذ لم يكونا يصرّحان بالزّيادة، إنّما اكتفيا بإخراج الوجهين معاً، أمّا التّرمذي فيبيّن موضع الزّيادة وصرّح بما زِيدَ وَمَنْ زَادَ، ولم ينصّ صراحة على قبولها لِمَا عُرف عن المحدّثين من قبولهم لزيادة الثّقة شرط ألّا تكون شاذّة، فأغنت الإشارة إليها عن ذكر حكمها.

ب ـ الشّاذ والمحفوظ:

من شروط وصف الحديثين بكونهما مختلفين لأن يتساويا في القوّة، لكن الحُكم بِكَوْنِ هذا الحديث قويّ دون الآخر يخضع إلى الكثير من النّظر والاجتهاد، فهو بدوره عُرضة لاختلاف الحديثين[3]. وقد حَاوَلَ التّرمذي أن

---

(1) انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الزّكاة: 70، باب صدقة الفطر ج3، ص2911، ح1503 وباب 71، ح1504.

(2) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزّكاة، ح984، باب زكاة الفطر على المسلمين من التّمر والشّعير ج3، ص677.

(3) انظر: الأحدب (خلدون): أسباب اختلاف المحدّثين: دراسة نقديّة مقارنة حول أسباب الاختلاف في قبول الأحاديث وردّها، الطبعة الثّانية، جدّة 1987م، الباب الرّابع: مسائل تتعلّق بالتّصحيح والتّضعيف ج2، ص150.

يُزيل الإشكال والتّعارض عن بعض الأحاديث بتضعيف أحدهما حتّى لا يقوى على معارضة ما هو أقوى منه، وذلك باعتماد قاعدة مُتَّفَقٌ عليها بين المحدّثين: «الشّاذّ لا يُعارض المحفوظ».

فأمّا الشّاذّ فهو الحديث الّذي يرويه المقبول مخالفاً لمن هو أولى منه لكثرة عدد أو زيادة حفظ[1] وأمّا المحفوظ فهو مقابل للشّاذّ، وهو ما رواه الثّقة مُخالفاً لمن هو دونه في القبول.

مثال ذلك ما رواه حمّاد بن سلمة عن أيّوب السّخْتَيَاني عن نافع عن ابن عمر ﷺ أنّ بلالاً أذّن بِلَيْلٍ فأمره النّبيّ ﷺ أن ينادي: «إنّ العبد نام»[2]. حكم التّرمذي على هذا الحديث بالشّذوذ لأنّ حمّاد بن سلمة البصري (ت167هـ/ 783م) مع أنّه ثقة[3] قد خالف الثّقاة الّذين رَووا أنّ النّبيّ ﷺ قال: «إنّ بلالاً يُؤذّن بِليل، فكلوا واشربوا حتّى يُؤَذّن ابن أمّ مكتوم»، ووجه الاختلاف بين الحديثين أنّ في حديث حمّاد أنّ بلالاً أذّن قبل الفجر فأمره النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام أن يرجع فينادي: «ألا إنّ العبد نام»، ومقتضى ذلك أن يمتثل بلال للأمر النّبويّ كما ورد في رواية أبي داود وفيها: «فرجع فنادى ألا إنّ العبد نام»[4].

ثمّ إنّ حديث حمّاد لا معنى له إزاء أحاديث الثّقاة؛ لأنّه تضمّن فعلاً تمّ في الماضي بينما تضمّن حديث الثّقاة أمراً فيما يستقبل. ولو أنّ النّبيّ ﷺ أمره بإعادة الأذان حين أذّن قبل طلوع الفجر لم يصحّ أن يقول: «إنّ بلالاً يؤذّن بليل» لذلك كلّه نقل التّرمذي عن الإمام علي بن عبد الله السّعدي، ابن

---

(1) انظر: نور الدّين عِتر: الإمام التّرمذي 188 ـ 191. ومِنْ تَصَرُّفِ التّرمذي نستنتج أنّه يُطلق الشّاذّ على الفرد المخالف سواء كان حديث ثقة أو غير ثقة.

(2) التّرمذي: السّنن، كتاب الصّلاة 149، باب ما جاء في الأذان بليل ج1، ص392، ح203. وهو حديث ضعيف.

(3) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج1، ص202؛ وأبا نعيم الأصبهاني: حِلية الأولياء ج6، ص249؛ وابن حجر: تهذيب التّهذيب ج3، ص11.

(4) أبو داود: السّنن، كتاب الصّلاة 41، باب في الأذان قبل دخول الوقت ج1، ص146، ح532. وأشار إلى ضعفه.

المديني (ت234هـ/ 848م) أنّ هذا الحديث غير محفوظ وأنّ حمّاداً قد أخطأ فيه. وقد حاول الشّيخ أحمد محمّد شاكر رحمه الله تعالى أن يجمع بين الرّوايتين إسناداً إلى محاولة سابقة من أبي سليمان حمد بن محمّد الخطابي البستي (ت388هـ/ 998م) في معالم السّنن[1].

ج ـ الحديث المضطرب:

يُعَرِّفُ نُقَّادُ المضطرب بأنّه الحديث الّذي يُرْوَى مِنْ قِبَلِ راوٍ واحدٍ أو أكثر على أوجه مختلفة متساوية، لا مُرَجّح بينها ولا يمكن الجمع[2]. والاضطراب علّة قادحة في الحديث سواء تعلّق بالسّند أو تعلّق بالمتن.

وقد قدّم الحافظ أبو الفضل زين الدّين عبد الرّحيم بن الحُسين العراقي (ت806هـ/ 1403م) مثالاً لمضطرب المتن في جامع التّرمذي وهو حديثه عن فاطمة بنت قيس عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«إنّ في المال لحقّا سوى الزّكاة»**، وعلّق العراقي بأنّ هذا الحديث قد اضطرب في لفظه ومعناه: فرواه التّرمذي هكذا من رواية شريك عن أبي حمزة عن الشّعبي عن فاطمة، ورواه ابن ماجه من هذا الوجه أيضاً لكن بلفظ **«ليس في المال حقّ سوى الزّكاة»**[3].

إلّا أنّ النّقّاد لم يسلّموا للعراقي هذا المثال لسببين:

الأوّل: أنّ أبا حمزة ميمون الأعور القصّاب الكوفي الرّاعي ضعيف، فيردّ الحديث لضعف راويه لا للاضطراب.

الثاني: أنّه يمكن الجمع بين المتنين فيكون الحقّ المُثْبَتُ متعلّقاً بالحقّ المستحبّ كصدقة النّفل وإكرام الضّيف، ويكون الحقُّ المنفيُّ هو الفرض.

---

(1) انظر: شاكر (أحمد محمّد): تعليق على سنن التّرمذي ج1، ص395 ـ 396.

(2) انظر: نور الدّين عتر: منهج النّقد ص410؛ وانظر: ابن الصّلاح: علوم الحديث ص124.

(3) انظر: العراقي: فتح المغيث ص110 ـ 111؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الزّكاة 27، باب ما جاء في أنّ في المال حقّاً سوى الزّكاة ج3، ص48 ـ 49، ح659 ـ 660؛ وابن ماجه: السّنن، كتاب الزّكاة، باب 3 ما أدِّيَ زكاته ليس بكنز ج1، ص570، ح1789.

أمّا التّرمذي فقد أخرج الحديث وعلّق عليه بقوله: «حديث إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يُضعّف، وروى بيان وإسماعيل بن سالم عن الشّعبي هذا الحديث قوله، وهذا أصحّ»[1] يعني أنّ هذا الحديث يقف إسناده عند الشّعبي من قوله وليس حديثاً للرّسول ﷺ. وإذا تعارض قول البشر مع قول الرّسول ﷺ فلا شكّ أنّ الوَحْيَ مُقَدَّمٌ على الرّأي. هكذا يكون التّرمذي قد فضّل التّرجيح على الجمع وذلك باعتماد الصّناعة الحديثيّة الّتي برز فيها وسبق فيها غيره.

ثالثاً: بيان التّرمذي لمشكل الحديث في العقيدة:

أخرج التّرمذي حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«ما تصدّق أحد بصدقة من طيّب، ولا يقبل الله إلّا الطّيّب، إلّا أخذها الرّحمٰن بيمينه وإن كانت تمرة، تربو في كفّ الرّحمٰن حتّى تكون أعظم من الجبل، كما يربّي أحدكم فلوّه أو فصيله»**[2].

لا يخفى أنّ هذا الحديث قد نسب إلى الله تعالى اليمين، كما نسب إليه أخذ الصّدقة بيده وتربيتها حتّى تكون أعظم من الجبل، وهذا الكلام مُشكل لأنّه يوهم التّجسيم والله تعالى يقول واصفاً نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشّورى: 11]. فالآية تقتضي تنزيه الله تعالى عن التّجسيم والتّشبيه، وهذه هي العقيدة السّليمة الّتي عليها أهل السّنّة والجماعة، فما هو موقف التّرمذي من هذا الحديث وكيف أزال الإشكال عنه؟

لقد نقل التّرمذي عن غير واحد من أهل العلم ثبوت الرّوايات بنسبة اليمين إلى الله تعالى، كما أثبتوا له النّزول كلّ ليلة إلى السّماء الدّنيا ولكنّهم لا يسألون «كيف يكون ذلك».

ذكر التّرمذي أنّ هذا قول مالك بن أنس (ت179هـ/ 795م)، وسفيان بن

---

(1) كتاب الزّكاة: 27، باب ما جاء أنّ في المال حقّاً سوى الزّكاة ج3، ص48، ح659 ـ 660.

(2) التّرمذي: السّنن، كتاب الزّكاة 28، باب ما جاء في فضل الصّدقة ج3، ص49 ـ 50، ح661. وهو حديث صحيح.

عيينة (ت198هـ/ 813م)، وعبد الله بن المبارك (ت181هـ/ 797م) فكلّهم قالوا في هذه الأحاديث «أمّروها بلا كيف»، ثمّ نقل عن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي (ت238هـ/ 852م) قوله: «إنّما يكون التّشبيه إذا قال: يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع، وأمّا إذا قال كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر، ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

وبيّن التّرمذي أنّ نسبة السّمع والبصر لله تعالى قد ذكره الله ﷻ في غير موضع من كتابه الكريم وأنّ الجهميّة - ومعهم المعتزلة - قد أنكروا كلّ أحاديث الصّفات، أمّا ما ورد في القرآن الكريم من نسبة شيء إلى الله تعالى فتأوّلوه على غير ما فسّره به أهل العلم.

هكذا يكون التّرمذي قد رفع الإشكال عن الحديث بالإيمان بما ورد بلا كيف؛ لأنّ الكيف يتجاوز حدود العقل فيعجز عن تحديده لكن لا يملك إنكاره، وهذا هو منهج السّلف في النّصوص المثبتة للصّفات[1] ومع أنّه منهج يقوم على مسلّمات عقليّة وأدلّة نقليّة متماسكة فإنّ الكثير من المسلمين لم يسلّم به وحاول تجاوزه، وسيتّضح لنا ذلك في موضعه من هذه الرّسالة إن شاء الله تعالى[2].

---

(1) انظر: ابن تيميّة: مجموع فتاوى ابن تيميّة ج6، ص68 و88.
(2) انظر: ابن فورك وجهوده في هذه الرّسالة.

المبحث الثّالث

الإمام ابن خزيمة وجهوده في مختلف الحديث

1 ـ ابن خزيمة والحديث النّبويّ:

ولد الإمام أبو بكر محمّد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السّلمي النّيسابوري الشّافعي سنة (223هـ/ 837م) بنيسابور ونشأ بها[1] وطلب الحديث منذ حداثة سنّه[2] فسمع من إسحاق بن إبراهيم بن راهويه الحنظلي (ت238هـ/ 852م)، وأبي عبد الله محمّد بن حميد بن حبّان الرّازي (ت230هـ/ 844م)، وأبي بكر محمّد بن أبان البلخي المستملي (ت244هـ/ 858م)، وأبي موسى إسحاق بن موسى الأنصاري الخطمي المديني (ت244هـ/ 858م)، وعلي بن حجر السّعدي (ت244هـ/ 858م)، ومحمّد بن بشّار بن بندار (ت252هـ/ 866م) وغيرهم...[3].

كان ابن خزيمة قويّ البادرة كثير الاطّلاع غزير المادّة[4] فكان يحفظ الفقهيّات كما يحفظ القارئ السّورة، وكان برأيه الثّاقب وفكره النّاقد شديد

---

(1) انظر: البغدادي: هديّة العارفين ج6، ص29؛ وابن العماد: شذرات الذّهب ج2، ص262.

(2) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفاظ ج2، ص721؛ والسّبكي: طبقات الشّافعيّة الكبرى ج2، ص109.

(3) انظر: هرّاس (محمد خليل): مقدّمة كتاب التّوحيد لابن خزيمة، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (د.ط) 1408هـ/ 1988م، ص4 ـ 11؛ وابن الجزري: طبقات القرّاء ج2، ص97.

(4) انظر: البخاري القنوجي: التّاج المكلّل من جواهر مآثر الطّراز الآخر والأوّل، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الثّانية 1404هـ/ 1983م، 297؛ وابن كثير: البداية والنّهاية ج11، ص149.

الحرص على تجنّب ادّعاء الاختلاف بين الأحاديث أو بينها وبين الأدلّة الشّرعيّة: رُويَ عنه أنّه كان يقول: «لا أعرف أنّه رُوِيَ عن رسول الله ﷺ حديثان بإسنادين صحيحين متضادّان، فمن كان عنده فليأت به حتّى أؤلّف بينهما»[1].

فالتفّ حوله طلبة كثيرون وروى عنه فحوّل العلماء منهم أمير المؤمنين في الحديث أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ/ 869م)، والإمام المتقن أبو الحسين مسلم بن الحجّاج النّيسابوري (ت261هـ/ 874م) في غير الصّحيحين[2]، وأبو علي النّيسابوري (ت289هـ/ 901م) والإمام أبو حاتم محمّد بن حبّان البستي صاحب التّصانيف (ت354هـ/ 965م).

توفّي رحمه الله تعالى سنة (311هـ/ 923م) وترك ما يزيد على مائة وأربعين كتاباً سوى المسائل، والمسائل المصنّفة مائة جزء، وله فقه حديث بريرة ﵂ في ثلاثة أجزاء[3] ومن مؤلّفاته «كتاب التّوحيد» وكتاب «شأن الدّعاء» والكتاب المعروف باسم «صحيح ابن خزيمة» ومعظمها كتب مؤلّفة على طريقة المحدّثين.

2 ـ صحيح ابن خزيمة ومختلف الحديث:

لم يسمّ الإمام ابن خزيمة كتابه بالصّحيح رغم أنّ ظهر الورقة الأولى من المخطوطة المحفوظة في مكتبة أحمد الثّالوث باستنبول قد كتب عليها «صحيح ابن خزيمة، القطعة الموجودة منه»[4]، وقد سمّاه الإمام جمال الدّين عبد الله بن يوسف الزّيلعي (ت762هـ/ 1360م) بصحيح ابن خزيمة[5]، وسمّاه جلال

---

(1) الخطيب البغدادي: الكفاية ص432 ـ 433.

(2) انظر: السّيوطي: طبقات الحفّاظ: 313؛ وابن العماد: شذرات الذّهب ج2، ص262 ـ 263.

(3) انظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج4، ص37.

(4) انظر: الأعظمي: مقدّمة صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1391هـ/ 1971م، ج1، ص23 ـ 25.

(5) انظر مثلاً: الزّيلعي: نصب الرّاية ج1، ص315.

الدّين السّيوطي (ت911هـ/ 1505م) بصحيح ابن خزيمة أيضاً[1].

لكنّ المؤلّف نفسه كثيراً ما يشير إلى اسم كتابه بكونه مختصراً من المختصر من المسند كقوله: «كتاب الوضوء، مختصر المختصر من المسند الصّحيح عن النّبيّ ﷺ»[2]، وأشار أيضاً إلى هذا المختصر في كتابه «كتاب التّوحيد» فقال: «قد أمليت طرق هذا الخبر في كتاب المختصر من كتاب الصّلاة»[3].

بناء على ذلك يكون اسم الكتاب كما سمّاه المصنّف «مختصر المختصر من المسند الصّحيح عن النّبيّ ﷺ»، ويكون اختصاراً لكتابه الكبير الّذي ذكره مرّات في صحيحه «مختصر المختصر»[4]، ولم يذكر التّاريخ شيئاً عن كتابه الكبير كما لم يُشِر المهتمّون بالمصنّفين ومؤلّفاتهم إلى أماكن وجوده في مكتبات العالم، بل إنّ صحيحه أيضاً يكاد يكون مفقوداً إذ لا توجد منه إلّا نسخة مخطوطة واحدة في إحدى وثلاثمائة ورقة، بها نقص، لكنّها صحيحة النّسبة إلى مؤلّفها[5].

يهدف ابن خزيمة رحمه الله تعالى إلى تأليف كتاب مختصر، غاية الاختصار، يخرج فيه الأحاديث النّبويّة الأكثر دلالة على أحكام المسائل، مزيلاً الإشكال عنها، نافياً للاختلاف الّذي قد يبدو للنّاظر فيها؛ وكأنّ هدفه النّهائي هو تقنين الفقه وبناؤه على أدلّته من السّنّة النّبويّة.

تجدر الإشارة إلى أنّ المتأمّل في هذا المصنّف يجده لا يثير قضايا العقيدة ولا يتعرّض إلى الأحاديث المشكلة فيها. نلاحظ ذلك مثلاً عند ذكر المؤلّف لحديث «التّبشبش» وحديث «الملل» دون أن يعلّق عليهما من النّاحية العقائديّة، بل نراه يسجّل منهما الفوائد الفقهيّة فحسب[6].

---

(1) انظر: السّيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص109.
(2) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة ج1، ص3.
(3) ابن خزيمة، كتاب التّوحيد ص351.
(4) انظر مثلاً: ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة ج1، ص249 ـ 288 ـ 290 ـ 296 . . .
(5) انظر: الأعظمي: مقدّمة صحيح ابن خزيمة ج1، ص24 ـ 32.
(6) انظر: ابن خُزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة 567، ج2، ص263 ـ 264، =

وقد اتّبع ابن خزيمة رحمه الله تعالى في كتابه المنهج التّالي:

- الاكتفاء غالباً بإخراج حديثٍ أو حديثين في كلّ مسألة، ولا يزيد من عدد الأحاديث إلّا إذا اقتضتها طبيعة المسألة الّتي يعالجها، فعند ذلك قد يذكر عشرة أحاديث.
- الاقتصار على إخراج الأحاديث المسندة المرفوعة إلى النّبيّ ﷺ دون الآثار الموقوفة على الصّحابة أو المقطوعة المنسوبة إلى التّابعين.
- الالتزام بإخراج الحديث الصّحيح الذي يتوفّر فيه الشّرطان التّاليان:

ـ نقل العدل عن العدل بحيث يَسلم الرّاوي من كلّ أسباب الجرح.

ـ الوصلُ من الرّاوي إلى النّبيّ ﷺ من غير قطع أثناء الإسناد[1].

تنظيم هذه الأحاديث حسب موضوعاتها على محاور يسمّيها كتباً ويقسّمها إلى فصول يسمّي كلّ واحد منها باباً، كما فعل الأئمّة أصحاب الصّحاح والسّنن قبله.

- اختيار أفضل التّراجم التي تعبّر عن مضمون الباب، وتوضّح معاني الأحاديث وتزيل الإشكال واللّبس عن الأفهام.

3 ـ تراجم صحيح ابن خزيمة:

- **طول تراجمه**: إنّ الظّاهرة الملفتة للانتباه في صحيح ابن خزيمة وضوح تراجمه وطولها حتّى تصبح أحياناً فقرة كاملة مكوّنة من عدّة جمل. من ذلك قوله: «باب ذكر التّغليظ في تأخير صلاة العصر إلى اصفرار الشّمس، والدّليل على أنّ قوله ﷺ في خبر عبد الله بن عمرو: فإذا صلّيتم العصر فهو وقت إلى أن تصفرّ الشّمس، إنّما أراد وقت العذر والضّرورة والنّاسي لصلاة العصر، فيذكرها قبل اصفرار الشّمس أو عنده، وكذلك أراد النّبيّ ﷺ من أدرك من العصر ركعة قبل غروب الشّمس فقد أدركها، وقت العذر والضّرورة والنّاسي لصلاة العصر حين يذكرها، وقتاً يمكنه أن يصلّي ركعة منها قبل

= وكتاب الإمامة 17 ـ 26 ج2، ص374 ـ 379.

(1) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ج1، ص3.

غروب الشّمس، لَا أنّه أباح للمصلّي في غير العذر والضّرورة وهو ذاكر للعصر أن يؤخّرها حتّى يصلّي عند اصفرار الشّمس أو ركعة قبل الغروب وثلاثاً بعده»[1].

• **تضمينه لأكثر من آية قرآنية في تراجمه للاستدلال بها على حكم شرعيّ**: من ذلك قوله: «باب ذكر صلاة الوسطى الّتي أمر الله ﷻ بالمحافظة عليها على التّكرار والتّأكيد بعد دخولها في جملة الصّلوات الّتي أمر الله بالمحافظة عليها وهذا من واو الفصل الّتي نقول إنّما على معنى التّكرار والتّأكيد، لا من واو الفصل، إذ محال أن تكون الصّلاة الوسطى ليست من الصّلوات، قال الله ﷻ: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة: 238] فالصّلاة الوسطى كانت داخلة في الصّلوات الّتي أمر الله في أوّل الذّكر بالمحافظة عليها، ثمّ قال «والصّلاة الوسطى» على معنى التّكرار والتّأكيد وقد استقصيت هذا الجنس في كتاب الإيمان عند ذكر اعتراض من اعترض علينا فادّعى أنّ الله ﷻ قد فرّق بين الإيمان والأعمال الصّالحة بواو استئناف في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: 82]» انتهت ترجمة الباب[2].

• **تصدير التّرجمة** بقوله: «باب الدّليل على كذا ..» أو «باب ذكر الدّليل على كذا»، أو «باب ذكر الخبر الدّالّ على كذا ..» وهذا كثير في صحيح ابن خزيمة. من ذلك قوله: «باب الدّليل على أنّ الوضوء لا يجب إلّا من حدث» وقوله: «باب ذكر الدّليل على أنّ الوضوء لا يجب إلّا بيقينِ حدثٍ»[3].

وقد يأتي بلفظ الدّليل أثناء التّرجمة كقوله: «باب كراهة معارضة خبر

---

(1) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة 18، وانظر أيضاً: كتاب الصّلاة 3 ـ 8 ـ 30 ـ 37 ـ 49 ـ 108 ـ 135 ـ 149 ـ 262 ـ 293 ـ 294 ـ 389 ـ 427 ـ 432 ـ 496 ـ 510 ـ 608....، وكذلك كتاب الوضوء 89 ـ 91 ـ 93 ـ 107 ـ 134 ـ 147 ـ 176 ـ 200.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 608، ج2، ص289.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 11، ج1، ص11 وكتاب الوضوء 19، ج1، ص17.

النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام بالقياس والرّأي والدّليل على أنّ أمر النّبيّ ﷺ يجب قبوله إذا علم المرء به وإن لم يدرك ذلك عقله ورأيه. قال الله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: 36]»[1].

• **تحيّزه في تراجمه إلى الإمام الشّافعي وتعصّبه ضدّ مخالفيه**: يبدو ابن خزيمة رحمه الله تعالى شديد التّحيّز إلى الأمام الشّافعي، عظيم الاقتفاء لأثره في الفقه، فلم يخرج في أيّ ترجمة من تراجمه على مذهبه، بل نجده يأتي بهذه التّراجم للاستدلال فيها على صحّة مذهب الشّافعي كقوله: «باب ذكر البيان أنّ الله عز وجل وعلا أمر بغسل القدمين في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6] لا يمسحهما على ما زعمت الرّوافض والخوارج، والدّليل على صحّة تأويل المطلبي رحمه الله تعالى أنّ معنى الآية على التّقديم والتّأخير»[2].

هكذا يريد أن يقنعنا في محاولة واضحة بأنّ الإمام الشّافعي قد أصاب في فهم الآية، وأنّها تأمر بغسل القدمين، ولم تأمر بالمسح، وأنّ من فهم من الآية أنّها تأمر بمسح القدمين هم الخوارج والرّوافض وهم أهل البدع والأهواء المنحرفون عن السّنّة المارقون عن الدّين في رأيه، لذلك عقد ثلاثة أبواب للرّدّ عليهم في هذه المسألة وحدها. والحال أنّ الأئمّة قد اختلفوا في قراءة قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

فقرأها نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب بالنّصب عطفاً على «أَيْدِيَكُمْ» وقرأها ابن كثير وأبو عمر وحمزة وأبو بكر عن عاصم وخلف بخفض «وأَرْجُلِكُمْ»[3]، ونتج عن هذا الاختلاف اختلافهم في نوع الطّهارة المطلوبة للرّجلين عند الوضوء: الغَسل أو المسح.

---

(1) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 112، ج1، ص75.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 128، ج1، ص85.

(3) انظر: القاضي (عبد الفتّاح): البدور الزّاهرة في القراءات العشر المتواترة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1401هـ/ 1981م، ص89؛ وابن عاشور: التّحرير والتّنوير ج6، ص1130.

فلم ينصف ابن خزيمة مخالفيه إذ ألحقهم بالخوارج والرّوافض[1] وهذه عادته رحمه الله تعالى وغفر له فهو لا يتسامح أبداً مع مخالفيه[2].

4 ـ من جهود ابن خزيمة في مختلف الحديث:

١ـ وضع قواعد للجمع والتّرجيح:

• تأثّر ابن خزيمة كثيراً بأستاذ أساتذته الإمام الشّافعي مستنبطِ قواعد الجمع والتّرجيح بين مختلف الحديث، ويبدو ذلك واضحاً في تعامله مع الأحاديث النّبويّة وفي محاولة تطبيق هذه القواعد على ما دوّنه من أحاديث.

ـ من ذلك ما عرف من اختلاف بين الفقهاء في كلمات استفتاح الصّلاة، منهم من اعتمد ما رُوي عن عمر بن الخطّاب ﷺ، ومنهم من اعتمد ما رُوي عن النّبيّ ﷺ من افتتاح. لقد أخرج ابن خزيمة رحمه الله تعالى الخبرين معاً ثمّ قال: «وهذا صحيح عن عمر بن الخطّاب أنّه كان يستفتح الصّلاة مثل حديث حارثة لا عن النّبيّ ﷺ ولست أكره الافتتاح بقوله: سبحانك اللّهمّ وبحمدك، على ما ثبت عن الفاروق ﷺ أنّه كان يستفتح الصّلاة، غير أنّ الافتتاح بما ثبت عن النّبيّ ﷺ في خبر علي بن أبي طالب وأبي هريرة وغيرهما بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه ﷺ أحبّ إليّ، وأولى بالاستعمال، إذ إتّباع سنّة النّبيّ ﷺ أفضل وخير من غيرها»[3].

نلاحظ أنّ تأثّر ابن خزيمة بالشّافعي يبدو هنا في أربعة مواطن:

الأوّل: في اتّفاقه معه أنّ الصّحيح لا يعارض إلّا بمثله.

الثّاني: أنّ رواية الأكثر عدداً أولى بالقبول من رواية الأقلّ عدداً.

الثّالث: أنّ سنّة النّبيّ ﷺ لا يُعدل عنها إلى غيرها من البشر.

---

(1) انظر للتّوسّع ابن رشد: بداية المجتهد ج1، ص155 ـ 162؛ والزّحيلي: الفقه الإسلامي وأدلّته ج1، ص223 ـ 224.

(2) انظر مثلاً: صحيحه ج1، ص17 ـ 21 ـ 23 ـ 81 ـ 85، وج2، ص130 ـ 137 ـ 185 ـ 258.

(3) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة 82، ج1 ص237.

الرّابع: اختيار عبارات الشّافعي لترجمة الباب كقوله: «الدّليل على أنّ هذا الاختلاف في الافتتاح من جهة اختلاف المباح»[1].

ـ من ذلك أيضاً أنّه أخرج حديث عبد الله بن عمر ﵄ قال كان رسول الله ﷺ يسبّح على الرّاحلة قِبَلَ أيّ وجه ويوتر عليها، غير أنّه لا يصلّي عليها المكتوبة[2] وترجم لباب هذا الحديث بإباحة الوتر على الرّاحلة في السّفر حيث توجّهت بالمصلّي الرّاحلة، ثمّ عقد باباً اختار له من التّراجم: «باب ذكر خبر غلط في الاحتجاج به بعض من لم يتبحّر العلم ممّن زعم أنّ الوتر على الرّاحلة غير جائز» أخرج فيه حديث جابر بن عبد الله ﵁ قال: «كان رسول الله ﷺ يُصلّي في السّفر حيث توجّهت به راحلته فإذا أراد المكتوبة أو الوتر أناخ فصلّى بالأرض»[3].

حاول ابن خزيمة أن يجمع بين الحديثين بل صرّح بأنّ الخبرين جميعاً متّفقان مستعملان وكلّ واحد من الصّحابيين أخبر بما رأى النّبيّ ﷺ يفعله، فيجب إجازة خبريهما معاً. ثمّ قال: «فجائز أن يوتر المرء على راحلته كما فعل النّبيّ ﷺ وجائز أن ينيخ راحلته فينزل فيوتر على الأرض إذ إنّ النّبيّ ﷺ قد فعل الفعلين جميعاً، ولم يزجر عن أحدهما بعد فعله، وهذا من اختلاف المباح .. (إلى أن يقول): وليس شيء من سنّته ﷺ مهجوراً إذا أمكن استعماله، وإنّما يُترك بعض خبره ببعض إذا لم يكن استعمالهما جميعاً وكان أحدهما يدفع الآخر في جميع جهاته، فحينئذ طُلب النّاسخ من الخبرين والمنسوخ منهما، ويُستعمل النّاسخ دون المنسوخ».

ثمّ نبّه ابن خزيمة إلى أنّه لو جاز لأحد أن يدفع خبر ابن عمر بخبر جابر

---

(1) راجع ما سبق من قواعد الشّافعي في موطنه من هذه الرّسالة ص325.

(2) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة 555، ج2، ص249، والحديث عند البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب التّقصير 9، باب ينزل للمكتوبة ج2، ص474، ح1098.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 556، ج2، ص249 ـ 250، والحديث صحّحه ابن خزيمة رغم أنّ في سنده راوياً صدوقاً كثير الخطإ.

لكان أجوز لآخر أن يدفع خبر جابر بخبر ابن عمر؛ لأنّ حديث ابن عمر في وتر النّبيّ ﷺ على الرّاحلة أكثر أسانيد وأثبت وأصحّ من خبر جابر، إلّا أنّ القاعدة تفرض استعمال الخبرين معاً ما دام هناك وجه للجمع بينهما، وإعمال الدّليل أولى من إلغائه. هنا أيضاً نرى تأثير الإمام الشّافعي رحمه الله تعالى في المؤلِّفِ حيث طبّق القواعد التّالية:

الأولى: أنّ الإشكال يطرأ عادة من غَلَطٍ فيمن يحتجّ بالحديث وليس الإشكال راجعاً إلى الحديث النّبويّ.

الثّانية: صدور الفعلين عن النّبيّ ﷺ - في صفتين - للمسألة الواحدة هو من اختلاف المباح فيجوز كلا الفعلين.

الثّالثة: لا شيء من سنّة النّبيّ ﷺ مهجوراً إذا أمكن استعماله.

الرّابعة: إذا تعارض الخبران وكان أحدهما يدفع الآخر في جميع جهاته كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً فيعمل بالنّاسخ ويترك المنسوخ.

الخامسة: التّرجيح بالأكثر إسناداً، فللعدد فضل الحفظ على الواحد.

السّادسة: التّرجيح بالأصحّ والأثبت، وردّ ما عدا ذلك.

• لا يعني ذلك كلّه أنّ ابن خزيمة رحمه الله تعالى لم يسجّل إضافة إلى هذه القواعد من أيّ وجه من الوجوه، بل له إضافات كثيرة تضيق هذه الرّسالة بذكرها جميعاً يمكن أن نشير إلى بعض منها:

- إذا زجر النّبيّ ﷺ عن فعلٍ ثمّ أمر بفعلٍ ما قد زجر عنه فإنّ هذا الأمر أمرُ إباحة. مثال ذلك زجرُ النّبيّ ﷺ عن الصّلاة بعد العصر وأمرهُ بعد ذلك بالصّلاة بعد غروب الشّمس صلاة تطوّع. ومثاله في القرآن الأمرُ بالاصطياد عند الإحلال من الإحرام[1].

- إذا اختلف حديثان أحدهما مُثبت لفعل والآخر نافٍ له وجب قبول المثبت دون النّافي المنكِرِ له. فمن قال لم يفعل النّبيّ ﷺ كذا ليس بمخبر ولا

(1) انظر: ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة 569، ج2، ص266 - 267.

شاهد، فلا يجوز أن يحتجّ بالإنكار على الإثبات. وتطبيق هذه القاعدة كثير عند ابن خزيمة[1].

ـ السّكت لا يكون خلاف النّطق ولا يجوز الاحتجاج بالسّكت على النّطق. مثال ذلك نهي النّبيّ ﷺ عن التّطوّع بعد الصّبح حتّى تطلع الشّمس وبعد العصر حتّى تغرب. لكن ما هو حكم ما سكت عنه من تطوّع بعد طلوعها مباشرة وبعد مغيب حاجبها مباشرة؟

للإجابة عن هذا السّؤال عقد ابن خزيمة باباً يمنع فيه التّطوّع عند طلوع الشّمس حتّى ترتفع في الصّباح ويمنع التّطوّع عند غروب حاجبها حتّى يغيب، وجعل ترجمته «باب الزّجر عن تحرّي الصّلاة عند طلوع الشّمس وعند غروبها، والدّليل على أنّ السّكت لا يكون خلاف النّطق ولا يجوز الاحتجاج بالسّكت على النّطق...»[2].

ـ التّرجيح بالبدهيّات: كثيراً ما يستعمل ابن خزيمة بدهيّات الأمور عند ترجيحه بين الأحاديث، وهو يأتي بعبارة مخصوصة دالّة على ذلك فيقول: «والعلم محيط أنّ كذا...».

مثال التّرجيح بالبدهيّات قوله: «باب الرّخصة في الوضوء بسؤر الهرّة، والدّليل على أنّ خراطيم ما يأكل الميتة من السّباع وممّا لا يجوز أكل لحمه من الدّوابّ والطّيور إذا ماسّ الماء الّذي دون القُلّتين ولا نجاسة مرئيّة بخراطيمها ومناخيرها أنّ ذلك لا ينجس الماء، إذ العلم محيط أنّ الهرّة تأكل الفأر وقد أباح النّبيّ ﷺ الوضوء بفضل سؤرها... خلا الكلب... وخلا الخنزير...»[3].

مثال ذلك أيضاً ذكره للدّليل على أن لا توقيت في قدر الماء الّذي

---

(1) انظر مثلاً: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 132 ـ 535 ـ 536 ـ 537 ـ 538 ـ 645.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 564، وانظر أيضاً: كتاب الصّلاة 565، ج2، ص255 ـ 260.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 79، ج1، ص54.

يتوضّأ به المرء وقوله: «والعلم محيط أنّهم إذا اجتمعوا على إناء واحد يتوضّأون منه فإنّ بعضهم أكثر حملاً للماء من بعض»[1].

ب - إرجاع الاختلاف أو الإشكال إلى الوهم والغفلة:

لقد ترسّخ في ذهن ابن خزيمة بشكل قاطع لا يقبل الجدل أنّ حديث رسول الله ﷺ لا يُمكن أن يختلف ويتناقض لأنّه وحي من عند الله تعالى. ولا يجوز للوحي أن يكون مُتضاداً، كما أنّ مقام النّبوّة مقام البيان والقُدوة، ومِن ثَمّ أصبح الاختلاف بين الأحاديث أمراً غير واردٍ بالمرّة. وما بَدَا منها مختلفاً فَمَرَدُّ الاختلاف والإشكال راجع إلى المتعامل مع هذه الأحاديث وليس راجعاً إلى النّصّ.

لذلك نرى ابن خزيمة رحمه الله تعالى يُترجم للباب ناصّاً على الوهم أو الغفلة أو الخطأ الّذي طرأ على سامع الحديث ثمّ يتولّى رفع الإشكال في ذلك الباب نفسه أو يعقد باباً غيره ليُوضّح الأمر بل قد يُضيف إليهما ثالثاً.

وهذه نماذج تبيّن ذلك، نكتفي فيها بالإشارة إلى كلامه دون أن نذكر الأمثلة لها، لكن مُنبّهين إلى مواطنها في صحيحه ليسهُل الرّجوع إليها عند الحاجة.

• **الغلط في الاحتجاج بالخبر**: مثاله قول ابن خزيمة: «باب ذكر خبرٍ غلط في الاحتجاج به مَن لم يتبحّر بالعلم فتوهّم أنّ النّبيّ ﷺ لم يكن يقرأ بسم الله الرّحمٰن الرّحيم في الصّلاة في فاتحة الكتاب ولا في غيرها من السُّوَر»[2].

مثاله أيضاً قوله: «باب الرّخصة في الجمع بين المغرب والعشاء في السّفر بذكر خبر غلط في معناه بعض من لم يُحسن صناعة الفقه، فتأوّل هذا الخبر على ظاهره، وزعم أنّ الجمع غير جائز إلّا أنْ يَجِدَّ بالمسافر السَّفَرُ»[3].

---

(1) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الوضوء 93، ج1، ص62 ـ 63.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 98، ج1، ص249.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 375، ج2، ص81.

• **الغفلة عن الحديث**: مثاله قوله: «باب ذكر بيان إغفال مَنْ زعم أنّ الدّعاء بما ليس في القرآن غير جائز في الصّلاة المكتوبة، وهذا القول خلاف سنن النّبيّ ﷺ الثّابتة. قد دعا النّبيّ ﷺ في أوّل صلاته ووسطها وآخرها بما ليس في القرآن[1].

• **حسبان معنى في الحديث معارضاً لمعنى حديث آخر**: لابن خزيمة هنا عبارتان: فعل الماضي، وفعل المضارع. مثال الأول قوله: «باب ذكر خبر رُوي عن النّبيّ ﷺ في صفة.. صلاته جالساً، حسِبَ بَعْضُ العلماء أنّه خلاف هذا الخبر الّذي ذكرناه»[2]. ومثال الثّاني قوله: «باب ذكر عدد صلاة النّبيّ ﷺ باللّيل بِذِكْرِ خبرٍ مُجْمَل غير مُفَسَّر قد يحسب بعض من لم يتبحّر العلم أنّه خلاف بعض أخبار عائشة في عدد صلاة النّبيّ ﷺ باللّيل»[3].

• **تخيّل التّضادّ والاختلاف**: مثاله قول ابن خزيمة رحمه الله تعالى: «باب ذكر الخبر الّذي قد يُخيّل إلى بعض من لم يتبحّر العلم أنّه خلاف خبر ابن عبّاس هذا الّذي ذكرته»[4].

• **السّبق إلى القلب**: هذه عبارة أخرى يأتي بها ابن خزيمة ليُبيّن أنّ الاختلاف والاستشكال راجعان إلى المتعامل مع الحديث. مثاله قوله: «باب ذِكر خبر ثالث أَخَالُهُ يسبق إلى قلب بعض مَن لم يتبحّر العلم أنّه يُضادّ الخبرين الّذين ذكرتهما قَبْلُ في البابين المتقدّمين»[5]. يمكن أن نلاحظ من خلال قوله: «أخاله يسبق» أنّ التّضادّ لم يقع ولكنّ الحسّ التّنزيهي عند ابن خزيمة كان قويّاً، لذا فضّل أن يرفع الإشكال قبل وقوعه.

---

(1) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة 81، ج1، ص236، والحديث الذي أورده **صحيح**.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 548، ج2، ص239، والحديثان **صحيحان**.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 499، ج2، ص191، والحديثان **صحيحان**.

(4) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 500، ج2، ص192، والحديث **ضعيف**.

(5) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 501، ج2، ص192، والحديث **صحيح**.

• **الزّعم دون دليل**: كثيراً ما نجد ابن خزيمة يرفع الإشكال عن الحديث بإيراد عبارة: «ضدّ قول من زعم» في هذه الحالة يُقدّم الرّأي الّذي يراه صواباً أوّلاً، ثمّ يورد هذه العبارة، ومثاله قوله في ترجمة طويلة: «باب إيجاب الغسل من الإمناء وإن كان من غير جِماع... ضدّ قول من زعم أنّ الإمناء إذا كان بعد الجنابة وبعد الاغتسال...»[1]، مثاله أيضاً قوله: «باب إباحة التّيمّم بتُراب السّباخ ضدّ قول من زعم من أهل عصرنا أنّ التّيمّم بالسّبخة غير جائز وقول هذه المقالة يقود إلى أنّ التّيمّم بالمدينة غير جائز إذ أرضها سبخة، وقد خبّر النّبيّ ﷺ أنّها طيبة أو طابة[2].

• **توهّم الإشكال والاختلاف**: مثاله قوله: «باب التّغليظ في مرور الحمار والمرأة والكلب الأسود بين يدي المُصلّي بذكر أخبار مُجملة قد توهّم بعض من لم يتبحّر العلم أنّه خلاف إخبار عائشة: «كان النّبيّ ﷺ يُصلّي وأنا معترضة بينه وبين القبلة»[3]، مثاله أيضاً قوله: «باب الرّخصة في استعانة المُتَوَضّئِ بمن يصبّ عليه الماء ليطهر، خلاف مذهب من يتوهّم من المتصوّفة أنّ هذا من الكِبر»[4].

ج ـ الجمع بين المُجمَل والمُفسَّر: المختصر والمُتقصّى:

يكاد ينفرد صحيح ابن خزيمة بقُدرته العجيبة على الجمع بين الأحاديث وخصوصاً بين ما يُسمّيه بالخبر المختَصَر الّذي يوهم معنى معيّناً، والخبر المتقصّي الّذي يفهم منه معنى أوضح وأشمل.

والأمثلة على الأخبار المجملة الّتي يأتي بها ابن خزيمة في صحيحه مُفَسَّرة عديدة جدّاً، بل تُغطّي معظم أبواب الكتاب، وتُبرهن بوضوح وجلاء

---

(1) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 176، ج1، ص117 وفي ترقيم الأبواب خلل ظاهر.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 201، ج1، ص133، والحديث صحيح.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة 292، ج2، ص20، والحديث صحيح.

(4) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 157، ج1، ص101 ـ 102.

على أنّ هذا الإمام خبير في فنّ الجمع بين الأحاديث المختلفة وإزالة الإشكال عن أيّ حديث ظُنَّ مشكلاً[1].

ويمكن أن نفهم من تراجمه الّتي يختارها لأبواب كتابه أنّه يُزيل الإشكال بذكر الأحاديث المفسّرة لما كانت الأحاديث المُجمَلة قد ذكرته باختصار، وتجنّباً للإطالة سأكتفي بمثالين اثنين: وهما يدلّان على غيرهما من جنسهما:

● **المثال الأوّل**: الوضوء من الحدث: عقد ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ باباً اختار له من التّراجم قوله: «باب ذكر خبر رُوِيَ مُختصراً عن رسول الله ﷺ أوهم عالماً ممّن لم يُميّز بين الخبر المختصَر والخبر المُتَقَصّى أنّ الوضوء لا يجب إلّا من الحدث الّذي له صوت أو ريح»[2] ثمّ عقد باباً ثانياً يُزيل فيه الاختلاف المُتبادر إلى الذّهن وترجم له بقوله: «باب ذكر الخبر المتقصّى للفظة المختصرة الّتي ذكرتها»، وقدّم فيه الدّليل على أنّ النّبيّ ﷺ إنّما أَعْلَمَ أن لا وضوء إلّا من صوت أو ريح عند مسألة سُئِل عنها في الرّجل يُخيَّل إليه أنّه قد خرجت منه ريح فيَشُكُّ في خروج الرّيح، وكانت هذه المقالة عنه ﷺ: «**لا وضوء إلّا من صوت أو ريح**» جواباً عمّا عنه سُئل فقط، لا ابتداء كلام، مُسْقِطاً بهذه المسألة إيجاب الوضوء من غير الرّيح الّتي لها صوت أو رائحة، إذ لو كان هذا القول منه ابتداء من غير تقدمة مسألة لكانت هذه المقالة تنفي إيجاب الوضوء من البول والنّوم والمذي، إذ قد يكون البول لا صوت له ولا ريح، وكذلك النّوم والمذي، ثمّ أخرج الحديث المُتقصّى عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ

---

(1) انظر مثلاً: كتاب الوُضُوء 8 ـ 9 ـ 10 ـ 11 ـ 21 ـ 22 ـ 99 ـ 100 ـ 142 ـ 143 ـ 146 ـ 147 ـ 155 ـ 156، وكتاب الصّلاة، 2 ـ 3 ـ 25 ـ 26 ـ 35 ـ 37 ـ 50 ـ 51 ـ 52 ـ 53 ـ 244 ـ 245 ـ 246 ـ 247 ـ 248 ـ 249 ـ 250 ـ 251 ـ 252 ـ 253 ـ 276 ـ 277 ـ 279 ـ 280 ـ 281 ـ 282 ـ 283 ـ 292 ـ 293 ـ 294 ـ 343 ـ 344 ـ 346 ـ 347 ـ 414 ـ 415 ـ 442 ـ 443 ـ 447 ـ 448 ـ 499 ـ 500 ـ 501 ـ 502 ـ 509 ـ 510 ـ 516 ـ 517 ـ 518 ـ 568، وكتاب الإمامة، 2 . . .

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 21، ج1، ص18؛ وابن ماجه: السّنن، كتاب الطّهارة، 74، باب لا وضوء إلّا من حدث، ج1، ص171، ح513. والحديث صحيح.

قال رسول الله ﷺ: **«إذا وَجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل خرج منه شيء أو لم يخرج فلا يخرجنّ حتّى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»**[1].

• **المثال الثّاني**: المرور بين يدي المصلّي: أخرج ابن خزيمة حديث أبي جهيم ﵁ في المارّ بين يدي المصلّي ماذا عليه فقال: «لو كان أن يقوم أربعين خيراً له من أن يمرّ بين يديه»[2].

وألْحَقَ بِهِ حديث أبي هريرة في ذلك، وهذا من باب التّغليظ في المرور بين يدي المصلّي. لكنّه أخرج بعده حديثاً يعارضه وهو حديث المطّلب بن أبي وداعة ﵁ قال: «رأيت رسول الله ﷺ حين فرغ من طوافه أتى حاشية المطاف فصلّى ركعتين وليس بينه وبين الطّوّافين أحَدٌ»[3] ومع أنّ في إسناد هذا الحديث مقالاً، فإنّ ابن خزيمة اعتمده دليلاً ليُثبِت به أنّ هذا التّغليظ المُتقدّم في المرور بين يدي المصلّي إنّما هو إذا كان المصلّي يصلّي إلى سترة، أمّا إذا كان يصلّي إلى غير سترة، فالمرور بين يديه مُباح.

وعقد ابن خزيمة باباً اختار له من التّراجم قوله: «باب ذكر الخبر المفسّر للفظة المجملة الّتي ذكرتها والبيان أنّ النّبيّ ﷺ إنّما أمر المصلّي إلى سترة يمنع المارّ بين يديه وأباح له مقاتلته إذا صلّى إلى سترة، لا إذا صلّى إلى غير سترة» وألحق بذلك كلّه باباً آخر لذكر الخبر المُفَسَّر للفظة المجملة في الباب المتقدّم ولِإيضَاحِ أنّ النّبيّ ﷺ إنّما أباح للمصلّي مقاتلة المارّ بين يديه بعد منعه من المرور مرّتين، لا في الابتداء إذا أراد المرور بين يديه.

---

(1) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الوضوء 22، ج1، ص18 ـ 19؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحيض، ح98، باب الدّليل على أنّ من تيقّن الطّهارة ثمّ شكّ في الحدث فله أن يصلّي بطهارته تلك، ج1، ص276. والحديث **صحيح**.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 279، ج2، ص14؛ والبخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّلاة 101، باب إثم المارّ بين يدي المصلّي، ج1، ص482، ح510؛ ومسلم: صحيح مسلم: كتاب الصّلاة، ح261، باب منع المارّ بين يدي المصلّي، ج1، ص362.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 280، ج2، ص14 ـ 15، وفيه ابن جُريج وهو مُدلّس وقد عنعن، فهو حديث **ضعيف**.

إنّ القارئ لصحيح ابن خزيمة يحصل على الفوائد الحديثيّة والفوائد الفقهيّة في جوٍّ من الإكبار وحلاوة البحث العلميّ حيث يجد تسلسل المعاني وترابط الأفكار وسهولة قبول ما يُقدّمه الكاتب من مادّة حديثيّة وفقهيّة لإتقان صنعها ودقّة نظمها وسلامة إخراجها.

د ـ رفع الاختلاف بين الأحاديث بالتّخصيص:

هذا نوع آخر من أنواع الجمع بين مختلف الحديث تفنّن فيه ابن خزيمة رحمه الله تعالى وأتقنه مراراً في صحيحه[1]، وتجنُّباً للإطالة الّتي لا تناسب هذه الرّسالة سأكتفي بذكر مثالين اثنين، وهما يدلّان على منهج ابن خزيمة رحمه الله تعالى في تعامُلِه مع الأحاديث النّبويّة وكيفيّة إرجاع بعضها إلى بعض حتّى يعمل بها جميعاً ولا يهمل منها واحدٌ.

• **المثال الأوّل**: إباحة الصّلاة في الأرض كلّها مع النّهي عن الصّلاة في مواطن معيّنة.

أخرج ابن خزيمة رحمه الله تعالى حديث أبي ذرّ ﷺ: «**أينما أدركتك الصّلاة فصلّ، فهو مسجد**»[2] ثمّ قال: «أخبار النّبيّ ﷺ جعلت لنا الأرض كلّها مسجداً وطهوراً من هذا الباب» يعني باب إباحة الصّلاة على الأرض كلّها بلفظ عامّ مراده خاصّ كما اختار له من ألفاظ تراجمه، وعقد ابن خزيمة بعده باباً لإباحة الصّلاة في مرابض الغنم وفي المقبرة إذا نُبشت أخرج فيه ما يدلّ على ترجمة الباب.

إلّا أنّه ترجم في باب مُوال بالزّجر عن اتّخاذ القبور مساجد، وقدّم فيه الدّليل على أنّ فاعل ذلك من شرار النّاس، وبيّن في ترجمته أنّ قوله ﷺ:

(1) انظر مثلاً: ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 36 ـ 42 ـ 43 ـ 44 ـ 70 ـ 71 ـ 72 ـ 73، وكتاب صلاة 3 ـ 15 ـ 16 ـ 48 ـ 49 ـ 55 ـ 56 ـ 140 ـ 141 ـ 264 ـ 265 ـ 266 ـ 267 ـ 268 ـ 269 ـ 366 ـ 367 ـ 562 ـ 563 ـ 565 ـ 566 ـ 583 ـ 584 ـ 609 ـ 610.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 264، ج2، ص5. وهو حديث صحيح.

«**أين ما أدركتك الصّلاة فصلّ فهو مسجد**» وقوله: «**جعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً**» لفظة عامّة مرادها خاصّ، فلا تشمل جميع الأرضين، إنّما أراد بعضها لا جميعها، إذ لو أراد جميعها لكانت الصّلاة في المقابر جائزة، ولجاز اتّخاذ القبور مساجد، ولكانت الصّلاة في الحمّام وخلف القبور وفي معاطن الإبل جائزة، والحال أنّ النّبيّ ﷺ قد نهى عن الصّلاة في هذه المواضع، وهذا دليل على أنّ هذه اللّفظة عامّة يراد بها الخاصّ.

وليؤكّد ذلك أخرج الأحاديث الصّحيحة في النّهي عن اتّخاذ القبور مساجد، والزّجر عن الصّلاة في المقبرة والحمّام، والنّهي عن الصّلاة خلف القبور وعن الصّلاة في معاطن الإبل[1]. هكذا يزول التّعارض بين الأحاديث فلا يدّعي مدّع بأنّ الحديثين مختلفان، إنّما بينهما عموم وخصوص.

• **المثال الثّاني**: إباحة إنشاد الشّعر في المسجد والنّهي عنه:

أخرج ابن خزيمة رحمه الله تعالى حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه قال: نَهَى النّبيّ ﷺ عن البيع والابتياع، وأن ينشد الضّوال، وعن تناشد الأشعار، وعن التّحلّق للحديث يوم الجمعة قبل الصّلاة ـ يعني في المسجد ـ[2].

لقد ساق ابن خزيمة هذا الحديث للزّجر عن إنشاد الشّعر في المساجد، إلّا أنّه أخرج أيضاً حديثاً يعارضه: وهو حديث أبي هريرة ﷺ قال: «مرّ عمر بحسّان وهو ينشد في المسجد، فلحظ إليه، فقال: قد كنت أنشد وفيه من هو خير منك، ثمّ التفت إلى أبي هريرة فقال: أنشدك الله أسمعت رسول الله ﷺ يقول: **أجب عنّي، اللّهمّ أيّده بروح القدس**؟ قال: نعم»[3].

---

(1) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 266 ـ 267 ـ 268 ـ 269، ج2، ص6 ـ 8.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه كتاب الصّلاة، 583، ج2، ص275، وحسّنه الألباني. انظر: الأعظمي: تعليق على صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، الطّبعة الأولى، 1391هـ/ 1971م، ج2، ص275.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه ص584، ج2، ص275. وانظر: البخاري: الجامع =

هذان حديثان مختلفان، لكن جمع ابن خزيمة بينهما بأنّ النّهي كان بلفظٍ مُرادهُ خاصّ، بل جاء بحديث أبي هريرة ﷺ ليؤكّد أنّ النّهي عن تناشد بعض الأشعار في المساجد لا عن جميعها، إذ أباح النّبيّ ﷺ لحسّان بن ثابت ﷺ أن يهجو المشركين في المسجد، ودعا له أن يؤيّده بروح القدس ما دام مجيباً عن النّبيّ ﷺ. وهكذا يرتفع الاختلاف والتّضادّ.

هـ - رفع الاختلاف بإباحة الفعلين معاً:

● **الاختلاف من جهة المباح:** هذا مسلك آخر من مسالك الجمع بين الأحاديث المختلفة، قد برز فيه الشّافعي من قبلُ وتبنّاه ابن خزيمة وبرع فيه، وأكثرَ من إيراد وجوهه[1]. وسنكتفي هنا بمثال واحدٍ لوضوح هذا المسلك ولتقدّم الحديث فيه مع الشّافعي رحمه الله تعالى:

أخرج ابن خزيمة رحمه الله تعالى حديثين مختلفين في صفةِ سَلَامِهِ عليه الصّلاة والسّلام للخروج من الصّلاة: الأوّل أنّه كان يسلّم عن يمينه حتّى يرى بياض خدّه، وعن شماله حتّى يبدو بياض خدّه، والثّاني أنّه كان يسلّم في الصّلاة تسليمةً واحدة تلقاء وجهه يميل إلى الشّقّ الأيمن شيئاً[2]، والحديثان ضعيفا الإسناد[3] لكنّ الحديث الثّاني له شواهد صحيحة أخرج ابن خزيمة بعضاً منها. ومع ذلك لم يتّجه المؤلّف إلى إسقاط أحد الحديثين ورأى الجمع بينهما، لذلك عقد باباً لصفة السّلام في الصّلاة أخرج فيه حديث التّسليمتين، ثمّ عقد باباً بعده لإباحة الاقتصار على تسليمةٍ واحدة من الصّلاة، ولإقامة الدّليل على أنّ تسليمة واحدة تجزئ، وأكّد أنّ هذا من اختلاف المباح، فالمصلّي مخيّر بين أن يسلّم تسليمة واحدة وبين أن يسلّم تسليمتين.

= الصّحيح، كتاب الصّلاة، 68، باب الشّعر في المسجد ج1، ص456، ح453.

(1) انظر مثلاً: ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الوضوء 39 - 134 وكتاب الصّلاة، 82 - 100 - 106 - 110 - 154 - 203 - 234 - 437 - 525 - 556 - 635 - 681...

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 233 - 234، ج1، ص359 - 360.

(3) انظر: الأعظمي: تعليق على صحيح ابن خزيمة ج1، ص359 - 360.

• **التّرخيص في الفعل الّذي يبدو منهيّاً عنه في الحديث**: هذا مسلك آخر من مسالك رفع الإشكال عن الحديث اتّبعه الإمام ابن خزيمة رحمه الله تعالى، وأكثر منه في صحيحه[1].

ولهذا المسلك صور مختلفة يطول الكلام في تفصيلها، لكن يمكن أن نذكر مثالاً واحداً للتّرخيص في الفعل الّذي يبدو للسّامع منهيّاً عنه، وهو حديث عبد الله بن عمر ﵄ قال: رأيت النّبيّ ﷺ إذا جدّ به السّير جمع بين المغرب والعشاء[2].

قد يتوهّم من يسمع هذا الحديث أنّ الجمع غير جائز إلّا أن يجدّ بالمسافر السّيرُ، من هنا رأى ابن خزيمة رحمه الله تعالى أن يعقد باباً للرّخصة في الجمع بين الظّهر والعصر، والمغرب والعشاء، وإن لم يجد بالمسافر السّير، يخرج فيه حديث معاذ بن جبل ﵁ قال: جمع رسول الله ﷺ في سفرة سافرها، وذلك في غزوة تبوك، فجمع بين الظّهر والعصر وبين المغرب والعشاء، قال: قلت: ما حمله على ذلك؟ قال معاذ: أراد أن لا يحرج أمّته[3]. بل أضاف إليهما باباً ثالثاً للرّخصة في الجمع بين الصّلاتين في السّفر، وإن كان المرء نازلاً غير سائر وقت الصّلاتين، وذلك حتّى ينفي كلّ وهم يمكن أن يطرأ على المتعامل مع الحديث ومُرِيدِ استنباط الأحكام الشّرعيّة منه. وقريبٌ من هذه المسألة ما نجده كثيراً في تراجم ابن خزيمة من نفي التّعارض بحمل الأمر على الفضيلة لا الفريضة. من ذلك قوله: بأنّ أمر

(1) انظر مثلاً: ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة، 26 ـ 77 ـ 375 ـ 376 ـ 377 ـ 378 ـ 461 ـ 466 ـ 547 ـ 548 ـ 569 ـ 601 ـ 602 ـ 603 ـ 604 ـ 605 ـ 622 ـ 696 ـ 701 ـ 703 ـ 704.

(2) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 375، ج2، ص81. وانظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب المسافرين، ح44، باب جواز الجمع بين الصّلاتين في السّفر ج1، ص488.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 376، ج2، ص81. وانظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب المسافرين، ح53، باب الجمع بين الصّلاتين في الحضر ج1، ص490.

النّبيّ ﷺ بإعادة الصّلاة الّتي نام عنها الإنسان أو نسيها، من الغد لوقتها بعد قضائها عند الاستيقاظ أو عند ذكرها، أمر فضيلةٍ لا أمر عزيمةٍ وفريضةٍ[1].

و - التّرجيح بالأثبت إسناداً:

• شدّة تحرّي ابن خزيمة في الحديث: اشتهر ابن خزيمة رحمه الله تعالى بشدّة تحرّيه في قبول الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله ﷺ حتّى أنّه كان يتوقّف في تصحيح الخبر لأدنى كلام في الإسناد فيقول: «إن صحّ الخبر» أو «إن ثبت هذا» ونحو ذلك[2].

من الأمثلة المؤكّدة لذلك ترجمته لفضل الصّلاة التي يستاك لها على الصّلاة التي لا يستاك لها إن صحّ الخبر، وإخراجه لحديث عن طريق محمّد بن إسحاق بن يسار (ت150هـ/ 767م) ثمّ قال: «أنا استثنيت صحّة هذا الخبر لأنّي خائف أن يكون محمّد بن إسحاق لم يسمع من محمّد بن مسلم وإنّما دلّسه عنه»[3]. مثاله أيضاً إخراجه لحديث عبيد الله بن عبد المجيد عن عبد الرّحمٰن بن أبي الزّناد عن أبيه عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيّ ﷺ قال: **«الهرّة لا تقطع الصّلاة»**، ثم إخراجه لهذا الحديث من طريق ابن وهب عن أبي الزّناد بهذا الحديث موقوفاً غير مرفوع ثم قوله: ابن وهب أعلمُ بحديث أهل المدينة من عبيد الله بن عبد المجيد[4]، وعبيد الله هذا هو أبو علي البصري وهو من رجال البخاري ومسلم بل أخرج حديثه الأئمّة السّتّة[5]، لكن لمّا خالفه ابن

---

(1) ابن خزيمة: نفس المصدر، كتاب الصّلاة، 394، ج2، ص96. وانظر أمثلة أخرى: كتاب الصّلاة، 135 - 395 - 443 - 466 - 517 - 518.

(2) انظر: السيوطي تدريب الرّاوي ج1، ص109

(3) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الوضوء 105، ج1، ص71، وعلّق عليه الألباني بقوله: ابن إسحاق مدلّس ولم يصرح بالتحديث، ولذلك خرجته في الضعيفة ص1503.

(4) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 291، ج2، ص20. وانظر: ابن ماجه: السنن، كتاب الطّهارة، 32، باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك، ج1، ص131، ح369. وهو حديث **ضعيف**.

(5) انظر: ابن حجر: تقريب التهذيب ج1، ص536.

وهب وهو أحفظ منه لحديث أهل المدينة فإنّ ابن خزيمة تحرّى في نقل خبره وعلّق على ذلك في ترجمة بابه بقوله: «إن صحّ الخبر مُسنداً فإنّ في القلب من رفعه» ومعنى ذلك أنّه لم يطمئنّ إلى رفعه فيكون موقوفاً على أبي هريرة ﷺ لا من كلام النبوّة[1].

• **نقد الرّواة والمتون**: كثيراً ما نجد ابن خزيمة رحمه الله تعالى ينقد رواة الحديث ويرجّح بين الأخبار بناء على نقده ذاك، وهذان مثالان موجزان يبيّنان عمله النّقديّ:

الأوّل: أخرج حديث أبي هريرة ﷺ في سهو النّبيّ ﷺ في صلاته من طريق الزّهريّ أورد فيه قوله: «ولم يسجد سجدتي السّهو حين يقّنه النّاس»[2]. علّق ابن خزيمة على هذا الحديث بأنّ ابن شهاب الزّهريّ قد أدرج هذه الجملة في الحديث وليست من كلام أبي هريرة، فسها الرّاوي في الخبر وأوهم الخطأ في روايته ولم يحفظ القصّة بتمامها، فأوهم أنّ هذا الخبر خلاف الأخبار الثّابتة أنّ النّبيّ ﷺ سجد يوم ذي اليدين بعد ما أتمّ صلاته.

الثّاني: عقد باب للتّسليم في كلّ ركعتين من صلاة التّطوّع صلاة اللّيل والنّهار جميعاً اعتمد فيه على حديث ابن عمر ﷺ مرفوعاً: «صلاة اللّيل والنّهار مثنى مثنى»[3]. ثمّ عقد باباً لذكر الأخبار المخالفة لهذا الحديث والتي تفيد أنّ تطوّع النّهار أربع لا مثنى، منها حديث عن عبيدة بن معتب أبي عبد الرّحيم الكوفي الضّرير، ونَقَدَهُ بقوله: «عبيدة بن معتب رحمه الله ليس ممّن يجوز الاحتجاج بخبره عند من له معرفة برواة الأخبار».

ثمّ نقل عن الأئمّة آراءهم في عبيدة فإذا هو ضعيف، رغم أنّ حديثه عند

---

(1) انظر أمثلة أخرى في: صحيح ابن خزيمة ج1، ص75 ـ 113 ـ 228 ـ 229 ـ وج2، ص39 ـ 103 ـ 152 ـ 181 ـ 191 ـ 221 ـ 223 ـ 343 ـ 359...

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 424، ج2، ص124. وهو ضعيف من أجل العلّة القادحة.

(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه، كتاب الصّلاة، 524، ج2، ص214؛ وصحّحه الألباني. انظر: الأعظمي: تعليق على صحيح ابن خزيمة ج2، ص214.

البخاري في تاريخه وعند أبي داود والتّرمذي وابن ماجه[1].

ومثال نقده لمتون الأحاديث ما أخرجه من طريق العلاء بن صالح الكوفي التيمي أو الأسدي أنّ القنوت في الوتر سُنّة ماضية. لم يقتنع ابن خزيمة بمتن هذا الحديث ورأى رأياً غيره، فتوجّه إلى متن الحديث بالنّقد قائلاً بأنّ القنوت إنّما هو سنّة ماضية في الفجر لا في الوتر، فلعلّه انمحى من كتابه ما بين الفاء والجيم، فصارت الفاء شبه الواو، والجيم ربّما كانت صغيرة تشبه التّاء فلعلّه لمّا رأى أهل بلده يقنتون في الوتر، وعلماؤهم لا يقنتون في الفجر توهّم أنّ خبر البراء إنّما هو من القنوت في الوتر.

ثمّ أكّد نقده هذا بإخراج رواية عن سفيان الثّوري تثبت صحّة رأيه وقال: سفيان الثّوري أحفظ من مائتين مثل العلاء بن صالح .. وقد روى الثّوري وشعبة وهما إماما أهل زمانهما في الحديث أنّ النّبيّ ﷺ قنت في الفجر.

من هذا الباب أيضاً حُكمه بقوّة الرّاوي لترجيح حديثٍ على غيره، وهذه أمثلة لذلك:

- أصحابنا يقولون الثّوري أخطأ في هذا الحديث، وأنا أقول غير مستنكر لسفيان أن يروي هذا عن معاوية وعن غيره..[2].

- والصّحيح ما قال بشر بن المفضّل وهكذا قال معمر والثّوري[3].

- الحكم لعبد الله بن موسى على محمّد بن جعفر محال لا سيما في حديث شعبة، ولو خالف محمّد بن جعفر عدد مثل عبد الله في حديث شعبة لكان الحكم لمحمّد بن جعفر عليهم[4].

- غير جائز أن يحتجّ بعبد الكريم عن مجاهد على الزّهريّ عن عبيد الله بن عبد الله[5].

---

(1) انظر: ابن حجر: تقريب التّهذيب ج1، ص548.
(2) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة ج1، ص268.
(3) ابن خزيمة: المصدر نفسه ج2، ص13.
(4) ابن خزيمة: المصدر نفسه ج2، ص24.
(5) ابن خزيمة: المصدر نفسه ج2، ص26.

ز ـ نفي الاختلاف ببيان تاريخ التّشريع:

معلوم أنّ بناء أيّ أمّة يحتاج إلى سنوات من البذل والجهد كما يحتاج إلى تشريعات متدرّجة تواكب نموّ هذه الأمّة وابتناءها على القواعد السّليمة. فَكَانَ وجود النّسخ في الأحكام أمراً عاديّاً في كلّ أُمّة، سواء النّسخ جزئيّاً (تنقيح القانون) أو كلّيّاً (إلغاء فصل قانوني).

فإذا وجد حديثان متعارضان من كلّ وجه ولم يتيسّر الجمع بينهما كان من الضّروريّ الرّجوع إلى تاريخ التّشريع للبحث عن المتقدّم منهما في الزّمن فيكون منسوخاً والمتأخّر فيكون ناسخاً، فيعمل بالنّاسخ ويترك المنسوخ لأنّ الشّرع أبطله وألغى مفعوله.

مثال اعتماد النّسخ لنفي التّعارض والاختلاف بين الأحاديث أنّ ابن خزيمة رحمه الله تعالى أخرج حديث وائل بن حجر ﷺ «أنّ الرّسول ﷺ كان يضع ركبتيه قبل يديه إذا سجد» ورأى المصنّف أن يجعل هذا أوّل حديث في هذه المسألة واختار له من التّراجم: «باب البدء بوضع الرّكبتين على الأرض قبل اليدين إذا سجد المصلّي» إذ هذا الفعل ناسخ لما خالف هذا الفعل من فعل النّبيّ ﷺ والأمر به»[1].

أمّا حديث عبد الله بن عمر ﷺ أنّه كان يضع يديه قبل ركبتيه وقال: كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك، فحكم عليه بالنّسخ واختار أن يترجم له بقوله: «ذكر خبرٍ رُوي عن النّبيّ ﷺ في بدئه بوضع اليدين قبل الرّكبتين عند إهوائه إلى السّجود منسوخ، غلط في الاحتجاج به بعض من لم يفهم من أهل العلم أنّه منسوخ، فرأى استعمال الخبر والبدء بوضع اليدين على الأرض قبل الرّكبتين.

وليؤكّد ابن خزيمة رأيه القائل بنسخ حديث ابن عمر رغم صحّته بل وأصحّيّته على حديث وائل أخرج حديث مصعب بن سعد عن سعد ﷺ قال:

---

(1) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الصّلاة، 170، ج2، ص318، والحديث ضعيف من أجل وجود ضعيف في إسناده ثمّ قد تفرّد به.

«كنّا نضع اليدين قبل الرّكبتين، فأُمِرنا بالرّكبتين قبل اليدين». مع أنّ هذا الحديث ضعيف أيضاً لوجود ضعيفين في إسناده[1] فإنّ ابن خزيمة رضي النّسخ، وجعل هذا الحديث دليلاً على أنّ الأمر بوضع اليدين قبل الرّكبتين عند السّجود منسوخ، وأنّ وضع الرّكبتين قبل اليدين ناسخ، إذْ كان الأمر بوضع اليدين قبل الرّكبتين مقدّماً والأمر بوضع الرّكبتين قبل اليدين مؤخّراً، فالمقدّم منسوخ والمؤخّر ناسخ. لكنّ نُقَّادَ الحديث والفقهاء لم يُسلِّموا لابن خزيمة رأيه ونازعوه فيه[2].

ح ـ اعتماد لغة العرب لإزالة الإشكال عن الحديث:

النّبيّ ﷺ عربيّ، والحديث الذي شرع به للنّاس أمور دينهم ووضّح لهم به معالم شريعتهم وبيّن لهم به معاني كتاب الله الكريم هو أيضاً عربيّ. لذا كان من الضّروريّ اعتماد لسان العرب لرفع الإشكال الذي يطرأ على فهم حديثٍ ما.

مثال اعتماد لغة العرب لإزالة الإشكال عن الحديث النّبويّ ورفع الاختلاف بينه وبين غيره من أحاديث ما ذكره ابن خزيمة من حديث عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«صلاة الرّجل في الجميع تفضل صلاته وحده بخمس وعشرين»**[3]، هذا الحديث مخالف لحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«صلاة الرّجل في الجميع تفضل على صلاته وحده سبعاً وعشرين درجة»**[4].

---

(1) هما إسماعيل بن يحيى بن سلمة بن كهيل؛ وابنه إبراهيم بن إسماعيل: انظر: الأعظمي: تعليق على صحيح ابن خزيمة ج1، ص319. حديث ابن عمر **صحيح** لكنّ حديث سعد **ضعيف جدّاً**.

(2) انظر مثلاً: ابن حجر: فتح الباري ج2، ص241.

(3) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الإمامة، 1، ج2، ص363؛ وانظر: أحمد: المسند ج1، ص437؛ وصحّحه الأعظمي في تعليقه على صحيح ابن خزيمة ج2، ص363.

(4) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة، كتاب الإمامة، 1، ج2، ص364؛ وانظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأذان 30: فضل صلاة الجماعة ج2، ص109، ح645.

للخروج من هذا الاختلاف بيّن ابن خزيمة أنّ العرب قد تذكر العدد للشّيء ذي الأجزاء والشعب من غير أن تريد نفياً لما زاد على ذلك العدد، وأنّ النّبيّ ﷺ لم يرد بقوله خمساً وعشرين أنّها لا تفضل بأكثر من هذا العدد.

تجدر الملاحظة أيضاً أنّ ابن خزيمة قد لا يُخفي انفعاله إذا رأى تعدّياً على لغة العرب عند فهم حديثٍ أو آيةٍ قرآنيّة كقوله: «وهذه فضيحة، لم نسمع عربيّاً قطّ ممّن شاهدناهم ولا حكي لنا أنّ أحداً تقدّمنا ممّن يُحسن لغة العرب من أهل الإسلام ولا ممّن قبلهم أطلق هذه اللّفظة»[1].

والحاصل أنّ اعتماد لسان العرب أحد آليات فهم الحديث وسبيلٌ من سبل رفع الإشكال ومنع الاختلاف في الفهم، عوّل عليه ابن خزيمة رحمه الله تعالى في صحيحه لكنّ تعويله عليه كان في كتاب التّوحيد أكثر، وسنراه في موضعه من هذه الرّسالة إن شاء الله تعالى.

(1) ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة ج2، ص260.



المبحث الرّابع

الإمام البيهقي وجهوده في مختلف الحديث من خلال السّنن الكبرى

1 ـ البيهقي والحديث النّبوي:

في ظلّ الخلافة العبّاسيّة أيّام انحطاطها وتمزّق وحدة المسلمين وتفرّقهم دويلات متناحرة، ففي العراق بويهيّون، وفي مصر والشّام فاطميّون، وفي الأندلس ملوك الطّوائف، فأثّر ذلك في انخرام الأمن وثورات الجند والأزمات الاقتصاديّة وغلاء الأسعار وكثرة الضّرائب وانتشار اللّصوصيّة[1]. وولد أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخسروجردي سنة أربع وثمانين وثلاثمائة[2]، في خسروجرد من قرى بيهق. والبيهقي نسبة إلى بيهق ناحية كبيرة من نواحي نيسابور، تشتمل على ثلاثمائة وإحدى وعشرين قرية[3]. لم تمنع هذه الظّروف السّيئة المدّ العلمي والثّقافي من الانتشار، ولكنّها ساعدت على تقلّص التّجديد والابتكار، لذا امتازت هذه الفترة بالجمع أكثر من الإضافة. ووُجد الكثيرُ من الشّيوخ والأساتذة الذين يجمعون الفنون المختلفة، فطلب البيهقي العلم في مقتبل عمره ورحل من أجله إلى العراق والجبال والحجاز.

---

(1) انظر: ابن الأثير: الكامل ج7، ص325؛ وابن العماد: شذرات الذّهب ج3، ص192 ـ 204 ـ 226.

(2) ابن كثير: البداية والنّهاية، ج12، ص94؛ والسبكي: طبقات الشّافعيّة ج4، ص8.

(3) انظر: ياقوت (شهاب الدين عبد الله الحموي ت626هـ/ 1228م): معجم البلدان، مطبعة السّعادة، مصر، الطّبعة الأولى 1324هـ/ 1906م، ج1، ص537 ـ 538؛ والزحيلي: مرجع العلوم الإسلامية: تعريفها، تاريخها، أئمّتها، علماؤها، مصادرها، كتبها، دار المعرفة، الطبعة الثّانية، 1412هـ/ 1992م، ص261.

وسمع بخراسان وبقية البلاد التي سار إليها[1] فكان من شيوخه أبو عبد الله محمّد بن محمّد الحاكم النيسابوري، المعروف بابن البيّع (ت405هـ/ 1014م)، وأبو بكر محمّد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني (ت406هـ/ 1015م)، والمحدّث المفسّر المؤرّخ أبو عبد الرّحمٰن محمّد بن الحسين السلمي (ت325هـ/ 936م) وغيرهم[2].

جمع البيهقي علم الحديث والفقه، وخبر علل الأحاديث وأوجه الجمع بينهما[3] فأقبل عليه الطّلبة من كلّ قطر إسلامي واجتمعوا حوله ينتفعون بعلمه، منهم شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمّد الأنصاري الهروي (ت481هـ/ 1088م)، والحافظ المسند أبو زكريّاء يحيى بن عبد الوهّاب، ابن منده الأصبهاني (ت511هـ/ 1117م)، وأثنوا عليه الثّناء الحسن، وأكبروا فيه فقهه وإمامته وحفظه وقناعته باليسير وتحلّيه بالزّهد والورع وحسن التّأليف[4].

لقد صنّف البيهقي كتباً لم يسبق إليها، عَدَّ منها كارل بروكلمان ثلاثة وعشرين كتاباً[5]، وبلغ إحصاء الدّكتور نجم عبد الرحمٰن خلف لمؤلّفات البيهقي خمسين كتاباً[6]، منها معرفة السنن والآثار، السنن الكبرى، السنن الصغرى، دلائل النبوّة، شعب الإيمان، تخريج أحاديث الأمّ . . .

توفّي رحمه الله تعالى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة للهجرة بنيسابور

---

(1) انظر: البخاري القنوجي: التاج المكلل ص29؛ والذّهبي: سير أعلام النبلاء ج18، ص163.

(2) انظر: حسن (سيّد كسروي): مقدمة تحقيق معرفة السنن والآثار للبيهقي، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1412هـ/ 1991م، ج1، ص18 ـ 19.

(3) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفاظ ج3، ص1133؛ وسير أعلام النبلاء ج18، ص169.

(4) انظر: ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمٰن بن عليّ ت597هـ/ 1200م): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدرآباد (د.ط) 1357هـ/ 1938م، ج8، ص242.

(5) انظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج6، ص229 ـ 232.

(6) انظر: خلف (نجم عبد الرحمٰن): الصناعة الحديثية في السنن الكبرى للإمام البيهقيّ، دار الوفاء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى 1412هـ/ 1992م، ص76.

ونقل تابوته إلى بيهق ودفن بها[1].

2 ـ السّنن الكبرى ومختلف الحديث:

يعرّف العلّامة السّيّد الشّريف محمّد بن جعفر الكتّاني (ت1345هـ/ 1927م) كتب السّنن بأنّها «الكتب المرتّبة على الأبواب الفقهيّة من الإيمان والطّهارة والصّلاة والزّكاة إلى آخرها» وعدّ منها سنن البيهقي[2].

وإذا تتبّعنا «السّنن الكبرى» وجدنا هذا المصنّف قد احتوى على واحد وسبعين كتاباً في مسائل الأحكام هي التّالية: الطّهارة، الصّلاة، الجمعة، صلاة الخوف، صلاة العيدين، صلاة الخسوف، صلاة الاستسقاء، الجنائز، الزّكاة، الصّيام، الحجّ، البيوع، الرّهن، التّفليس، الحجر، الصّلح، الحوّالة، الضّمان، الشّركة، الوكالة، الإقرار، العارية، الغصب، الشّفعة، القراض، المساقاة، الإجارة، المزارعة، إحياء الموات، الوقف، الهبات، اللّقطة، الفرائض، الوصايا، الوديعة، قسم الفيء والغنائم، قسم الصّدقات، النّكاح، الصّداق، القسمة والنّشوز، الخلع والطّلاق، الرّجعة، الإيلاء، الظّهار، اللّعان، العدّة، الرّضاع، النّفقات، الجنايات، الدّيات، القسامة، قتال أهل البغي، المرتدّ، الحدود، السّرقة، الأشربة، السّير، الجزية، الصّيد والذّبائح، الضّحايا، السّبق والرّمي، الأيمان، النُّذور، آداب القاضي، الشّهادات، الدّعوى والبيّنات، العتق، الولاء، المدبّر، المكاتب، عتق أمّهات الأولاد.

كما نجده قد قسّم كلّ كتاب من هذه الكتب إلى أبواب وجعل تحت كلّ باب مجموعة من أحاديث الأحكام الفقهيّة عددها حسب إحصاء الدّكتور نجم عبد الرّحمٰن خلف تسعون وأربعمائة وستّة وعشرون ألف حديث (26490)[3]

---

(1) انظر: الذّهبي: العبر في خبر من غبر ج3، ص91؛ وابن حجر: لسان الميزان، دائرة المعارف العثمانيّة بحيدرآباد (د.ط.ت) 1329هـ/ 1911م، ج5، ص232؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان ج1، ص25؛ والبغدادي: تاريخ بغداد ج5، ص473.

(2) الكتّاني: الرّسالة المستطرفة ص32 ـ 33.

(3) خلف (نجم عبد الرّحمٰن): الصّناعة الحديثيّة في السّنن الكبرى، ص109، وعليه اعتمدت في هذا المبحث.

يكرّر الكثير منها لفوائد فقهيّة، ويدعّمها بآيات من القرآن الكريم إذا لزم الأمر[1].

ـ ونلاحظ أيضاً أنّ «السّنن الكبرى» للبيهقي قد احتوى على عدد كبيرٍ من الآثار عن الصّحابة والتّابعين والأئمّة بعدهم لا توجد في غيره.

ـ كما نجد في طيّاته الكثير من كلام أئمّة الحديث في نقد الرّجال وتصحيح الأحاديث وتضعيفها. وقد لا يكتفي بالنّقل عنهم بل ينقد آراءهم ويستدرك عليهم كاستدراكه على الإمام الشّافعيّ في ثبوت حديث الصّلاة في الزّلزلة[2] واستدراكه على الإمام البخاري في رواية حديث قراءة القرآن للحائض[3] الأمر الذي يدلّ على شخصيّة مستقلّة للمؤلّف.

ـ إذا أورد ممّا أخرجه البخاري أو مسلم صرّح بذلك، وأضاف إلى تخريجه فوائد حديثيّة. من ذلك قوله: «رواه مسلم، إلّا أنّه لم يثبت لفظ التّسليم، وقد أثبته البخاري وغيره من الأئمّة»[4]. بهذا يكون كتابه كالمستخرج على الصّحيحين، وفوائد المستخرجات معلومة، من أهمّها[5]:

* زيادة الألفاظ المذكورة في الحديث، فربّما دلّت على زيادة حكم.
* علوّ الإسناد وقلّة الوسائط.
* قوّة الحديث بكثرة الطّرق للتّرجيح عند المعارضة.

ـ قد تفرّد بلطائف لا نجدها في غيره، كإيراد لأحاديث يتبادر إلى الذّهن أنّها خارجة عن أبواب الفقه، وإدراجه لأحاديث البرّ والصّلة في أبواب الحضانة وأحاديث الاستئذان في كتاب الحدود وكثيراً من أحاديث الفضائل في كتاب قسم الفيء وهكذا...

في السّنن الكبرى نجد الحديث الصّحيح وغيره. لذلك عني البيهقي ببيان

---

(1) انظر مثلاً: البيهقي: السّنن الكبرى ج2، ص279.
(2) البيهقي: المصدر نفسه ج3، ص343. (3) البيهقي: المصدر نفسه ج1، ص89.
(4) البيهقي: المصدر نفسه ج2، ص336.
(5) انظر: العراقي: فتح المغيث ص19 ـ 20.

درجة أحاديثه للتميّز بينها والاعتماد على الصّحيح منها والتّرجيح بالثّبات، وهو لا ينقد مرويّات غيره فقط بل قد ينقد مرويّاته الخاصّة؛ كقوله بعد رواية حديث صلاة التّسبيح: «فذكره بمعناه وزاد: صغيره وكبيره، قبل قوله: سرّه وعلانيّته، وكأنّه سقط عَلَيَّ أو عَلَى شَيْخِي في الإِمْلَاءِ»[1]

3 ـ جمعه بين مختلف الحديث:

١ ـ إرجاع الاختلاف إلى الوهم:

يبدو أنّ الإمام البيهقي قد تأثّر كثيراً بالإمام الشّافعي وهذا أمر طبيعي إذا علمنا أنّ مؤلّف السّنن الكبرى شافعيّ المذهب، بل له الفضل الكبير في توضيح معالمه ونشره بين النّاس، حتّى قيل: «ما من شافعيّ إلّا وللشّافعيّ عليه منّة، إلّا أبا بكر البيهقي فإنّ له المنّة على الشّافعيّ لتصانيفه في نصرة مذهبه»[2].

كما تأثّر بالإمام ابن خزيمة وأكثرَ النّقلَ عنه ويكنّيه دوماً بقوله: «أبو بكر بن إسحاق»[3]، وقد كان هذان الإمامان يرفضان الاختلاف بين الأدلّة الشّرعيّة وينفيان وجودَ حديثين مختلفين. واشتهر ابن خزيمة بتحدّيه لمن زعم أنّ له حديثين من هذا النّوع ودعاه للاستظهار بهما مؤكّداً أنّه سيؤلّف بينهما.

بناءً على ذلك نهج هؤلاء الأئمّة الثّلاثة طريقةً موحّدةً هي الحرص على الجمع بين الأحاديث وتجنّب تعطيل أيٍّ واحدٍ منها على أساس أنّ استعمالَ الدّليلين معاً أَوْلَى من تعطيل أحدهما، ونجد البيهقي يرفض الطّعن في الأخبار بالتّوهّم وينبّه إلى الأحاديث التي يوهم ظاهرها الاختلاف والإشكال ويسعى إلى إزالة هذا التّعارض الموهوم.

من ذلك أنّه أخرج حديث أبي واقد اللّيثي رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ كان يقرأ في الأضحى والفطر بقاف والقرآن المجيد، واقتربت السّاعة وانشقّ

---

(1) البيهقي: السّنن الكبرى ج2، ص336.

(2) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج3، ص1133.

(3) انظر مثلاً: البيهقي: السّنن الكبرى ج3، ص58.

القمر[1]، وأخرج بعد ذلك حديث النّعمان بن بشير ﷺ أنّ رسول الله ﷺ كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبّح اسم ربّك الأعلى، وهل أتاك حديث الغاشية، وربّما اجتمعا في يوم واحد فقرأ بهما[2]، ثمّ أخرج حديث سلمة بن جندب ﷺ قال: «كان رسول الله ﷺ يقرأ في العيدين بسبّح اسم ربّك الأعلى، وهل أتاك حديث الغاشية»[3].

إنّ قراءة الرّسول ﷺ في العيدين تختلف ظاهريّاً بين حديث أبي واقد اللّيثي من جهة وحديثي النّعمان بن بشير وسلمة بن جندب ﷺ، فنصّ الحديث الأوّل على سورتي ق والقمر، بينما نصّ الحديثان الآخران على سورتي الأعلى والغاشية.

لكنّ البيهقي يُصرّح بأنّ هذا ليس من اختلاف الحديث، إنّما هو اختلاف موهوم وتعارض مزعوم لا مستند له ولا دليل. بل يكفي أن يُقال هذا يحكي قراءة كانت في عيد، وهذا يحكي قراءة كانت في عيد غيره، وقد كانت أعياد على عهد النّبيّ ﷺ، فيكون هذا صادقاً أنّه قرأ بما ذكر في العيد، ويكون غيره صادقاً أنّه قرأ بما ذكر في العيد. ولا يخفى أنّ هذا الكلام قد قاله الشّافعي رحمه الله تعالى من قبل وصرّح البيهقي بأنّه من كلامه نقلاً عنه[4].

ب ـ الاختلاف المباح:

عقد البيهقي رحمه الله تعالى باباً لكيفيّة الخروج من الصّلاة بالتّسليم مرّتين، أخرج فيه حديث التّسليمتين بشواهده ومتابعاته. ثمّ عقد باباً آخر أورد فيه حديث التّسليمة الواحدة بشواهده ومتابعاته. وكانت النّتيجة أن أصبح لدينا

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب العيدين، ح14 ـ 15 ما يقرأ به في صلاة العيدين ج2، ص607.

(2) مسلم: المصدر نفسه، كتاب الجمعة، ح62 ما يقرأ به في صلاة الجمعة، ج2، ص598.

(3) الدّارمي: السنن، كتاب الصّلاة 221؛ وأحمد: المسند ج2، ص411 والحديث **صحيح**.

(4) البيهقي: السنن الكبرى ج3، ص295، والحديث **صحيح**.

مجموعة من الأحاديث المختلفة: فهل يكون الخروج من الصّلاة بتسليمةٍ واحدةٍ بحيث تكونُ الثانية غير جائزة أو منسوخة؟ أم أنّ الخروجَ من الصّلاة لا يكون إلّا بعد التّسليمة الثانية بحيث أنّ من لم يأت بها تكون صلاتُهُ ناقصةً؟

حَتّى يؤلّفَ البيهقي بين هذه الأحاديث المختلفة إِختار للمجموعة الأولى التّرجمة التّالية: «الاختيار في أن يسلّم تسليمتين» بينما اختار للمجموعة الثانية التّرجمة التّالية «جواز الاقتصار على تسليمةٍ واحدةٍ» وعلّق على هذا الاختلاف بقوله: «وروي عن جماعة من الصّحابة ﷺ أنّهم سلّموا تسليمةً واحدةً، وهو من الاختلاف المباح والاقتصار على الجائز»[1].

هكذا يكون البيهقي قد جمع بين الأحاديث المختلفة بالحكم بأنّ الفعلين جائزان معاً، لكنّه سجّل اختياره الفقهيّ من خلال التّرجمتين ومن خلال قوله: «والاقتصار على الجائز» وكَأَنَّهُ يقُولُ: «ولكنّ الأفضل الإتيان بِالتّسليمتين» كما أنّنا لا بدّ أن نلاحظ أنّ الجمع بالاختلاف المباح قاعدة استنبطها الشّافعيّ من خلال تعامله مع مختلف الحديث كما تقدّم بيان ذلك في موضعه من هذه الرّسالة[2].

ج - رفع الاختلاف بالتّقييد والتّخصيص:

هذا مسلك آخر اتّبعه البيهقيّ رحمه الله تعالى في الجمع بين ما يَبْدُو من اختلاف بين الأحاديث، كان الشّافعي رحمه الله تعالى قد نبّه إليه في كتابه «اختلاف الحديث» وسار عليه.

من أمثلة رفع الاختلاف بالتّخصيص إخراجه لحديث نهي النّبيّ ﷺ عن خطبة الرّجل على خطبة أخيه، وحديث آخر يعارضه وهو حديث فاطمة بنت قيس لما خطبها اثنان أشار عليها الرّسول ﷺ بأسامة بن زيد ﷺ، فكانت هذه الإشارة بمثابة الخِطبة على الخِطبة وهو وجه الاختلاف بين الحديثين.

ليرفع البيهقي الاختلاف بين الحديثين جعل الحديث الأوّل تحت باب

(1) البيهقي: المصدر نفسه ج2، ص180.

(2) ص325 من هذه الرسالة.

«لا يخطب الرّجل على خطبة أخيه إذا رضيت به المخطوبة أو رضي به أبُو البِكرِ حتّى يأذن أو يترك» فكانت ترجمة الباب مُبيّنة أنّ الحديث الأوّل جملةٌ عامّة يراد بها الخاصّ؛ لأنّ رسول الله ﷺ لا ينهى أن يخطب الرّجل على خِطبة أخيه في حال يخطب هُو فيها على غيره. وهذا معناه أنّ النّهيَ مخصوص بحال إذن المرأة وإظهار رضاها أو قيام وليّها بذلك عنها[1]. أمّا إذا لم يوجد من المخطوبة ولا من وليّها رِضى من الأول فإنّ الخطبة على الخطبة جائزة في هذه الحالة.

أمّا رفع الاختلاف بتقييد المطلق فمثاله إطلاق تحريم النّكاح بالرّضاع في القرآن بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: 23] وفي الأحاديث المطلقَة التي أخرجها البيهقي في كتاب الرّضاع منها قوله ﷺ: «**إنّ الرّضاعة تحرّم ما تحرّم الولادة**»[2]. إلّا أنّنا نجد أحاديث نبويّة أخرى تخالف جزئياً هذا الإطلاق منها ما أخرجه البيهقي من قوله ﷺ: «**لا تحرّم المصّة والمصّتان**»[3]، وقول عائشة ﵂: «كان فيما أنزل اللهُ من القرآن عشر رضعات معلومات يحرّمن، ثمّ نسخن بخمس معلومات»[4].

اختلف أئمّة المسلمين وفقهاؤهم بسبب هذه الأدلّة الشّرعيّة التي تبدو مختلفة، فذهب مالك وأصحابه إلى عدم تحديد مقدار المحرّم من اللّبن، وهو مرويّ أيضاً عن عليّ وابن مسعود وهو قول ابن عمر وابن عبّاس ﵃، فيحرم

---

(1) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص298.

(2) البيهقي: السنن الكبرى ج7، ص451 ـ 452. وانظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب النّكاح 20، باب ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء: 23] ج9، ص119، ح5099.

(3) البيهقي: المصدر نفسه ج7، ص455. وانظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الرّضاع: 17 ـ 18، باب 5: في «المصّة والمصّتان» ج2، ص1073؛ وأحمد: المسند ج6، ص96.

(4) البيهقي: المصدر نفسه ج7، ص454. وانظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الرّضاع: 24، باب 6 التحريم بخمس رضعات ج2، ص1075؛ ومالك: الموطّأ، كتاب الرّضاع، ح17، باب 3 جامع ما جاء في الرضاعة ج2، ص608.

عندهم أيّ قدر كان، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثّوريّ والأوزاعيّ.

ورأى فقهاء آخرون ضرورة تحديد القدر المحرّم من الرّضاع، وانقسم هؤلاء إلى ثلاث مجموعات مختلفة:

- قالت الأولى: لا تُحرّم إلّا ثلاث رضعات فما فوقها، وهو قول أبي عبيد وأبي ثور.

- وقالت الثّانية: لا تحرّم إلّا خمس رضعات، وهو قول الشّافعي.

- وقالت الثّالثة: لا تُحرّم إلّا عشر رضعات، وهو رأي حفصة أمّ المؤمنين وسالم بن عبد الله.

فمن رجّح ظاهر القرآن حكم بتحريم كلّ رضاع ولو كان قليلاً. ومن جعل الأحاديث مفسّرة للآية مُقيّدة لها جمع بين الأدلّة ونفى عنها الاختلاف[1]. أمّا البيهقي فبيّن أنّه يحرم من الرّضاع ما يحرم من الولادة، وأنّ لبن الفحل يُحرِّم الزّواج أيضاً. وعقد لذلك باباً خاصّاً ثمّ قيّد هذا التّحريم المُطلق بخمس رضعات لثبوت الحديث في ذلك ونسخ حديث العشر رضعات. وهذا منه جمع بين الأحاديث من جهة، وترجيح لمذهب الشافعي من جهة أخرى.

د - الجمع بين الصّحيح والضّعيف ما إستطاع إلى ذلك سبيلا:

لئن اعتاد المحدّثون أن يُرجّحوا الحديث الأثبت والأقوى والأصحّ على الحديث الذي هو دون ذلك ثبوتاً وقوّة وصحّة، فإنّ البيهقي يفاجئنا بالجمع بين الحديثين المختلفين المتفاوتين في القوّة والصّحّة، **ولعلّه يهدف** بذلك إلى أمرين اثنين:

الأوّل: أنّه يبذل كلّ جهده للجمع بين الأحاديث والعمل بها جميعاً دون إلغاء أيّ واحد منها.

الثّاني: قطع الحجّة أمام خصمه الذي قد يحتجّ بذلك الحديث، فيحوّل الدّليل لصالحه، وكأنّه يقول: على افتراض صحّة هذا الحديث فليس فيه حجّة

---

(1) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ج6، ص431 - 436: نسخة الهداية.

لأنّه يحتمل وجها للجمع مع الحديث الذي يبدو مختلفاً معه.

مثال ذلك أنّه أخرج حديث عبد الله بن عمر ﷺ قال: «عرضني رسول الله ﷺ يوم أحد في القتال وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني فلمّا كان يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني»[1] ثمّ حاول تحديد السّنة التي وقعت فيها غزوة الخندق فوجد أمامه روايتين مختلفتين:

الأولى: تذكر أنّها كانت في السّنة الرّابعة.

الثّانية: تذكر أنّها كانت في السّنة الخامسة.

إزاء هذا الاختلاف بين الرّوايتين بدأ البيهقي بالنّظر في إسنادهما فتوصّل إلى أنّ قول عروة بن الزّبير ثمّ ابن شهاب الزّهري ثمّ مالك بن أنس في غزوة الخندق أنّها كانت سنة أربع أولى بالصّحّة من قول من قال إنّها كانت سنة خمس لموافقة أقوالهم حديث عبد الله بن عمر ﷺ. أضف إلى ذلك ما وجده من اتّصال في حديث ابن عمر وثبوته، وانقطاع قول غيره.

لكنّ البيهقي لم يقف عند بيان ضعف الرّواية الثّانية بل حاول أن يجمع بين الرّوايتين نقلاً عن بعض أهل العلم، بأنّ غزوة أُحد كانت لسنتين ونصف من مقدم رسول الله ﷺ المدينة، أمّا غزوة الخندق فكانت لأربع ونصف من مقدمه. بناء على ذلك فإنّ قول من قال سنة أربع أراد بعد تمام أربع وقبل تمام الخامسة، ومن قال سنة خمس أراد بعد تمام أربع والدّخول في الخامسة، ويكون قول ابن عمر في يوم أُحد: «وأنا ابن أربع عشرة سنة يعني أنّه طعن في الرّابعة عشرة، وقوله في يوم الخندق: «وأنا ابن خمس عشرة» يعني أنّه استكملها وزاد عليها، وعلّق البيهقي على هذه الطّريقة في الجمع بقوله: «وهذه الطّريقة عندي أصحّ، ففي قصّة الخندق في مغازي أبي الأسود عن عروة ومغازي موسى بن عقبة أنّه كان بين أُحد والخندق سنتان»[2].

---

(1) البيهقي: السنن الكبرى ج6، ص55؛ والبخاري: الجامع الصحيح، كتاب الشّهادات 18، باب بلوغ الصّبيان وشهادتهم ج5، ص203، ح2664؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الإمارة 91، باب 23، بيان سنّ البلوغ ج3، ص1490.

(2) البيهقي: المصدر نفسه ج6، ص56.

هكذا يحاول البيهقي رحمه الله تعالى أن يجمع بين الأحاديث المختلفة وإن كانت متفاوتة في القوّة ما دام يجد إلى ذلك سبيلا، وكأنّه حريص على تطبيق قاعدة الشّافعيّ رحمه الله تعالى «كلّما احتمل حديثان أن يستعملا معاً استعملا ولم يعطّل واحد منهما الآخر»[1] والأمثلة على جمع البيهقي بين الصّحيح وغيره في كتابه كثيرة[2].

4 ـ التّرجيح بين الأحاديث المختلفة عند البيهقي:

أ ـ التّرجيح بالنّسخ:

إذا اختلف حديثان بحيث لم يتمكّن النّظر من الجمع بينهما وقامت القرائن على أنّ أحدهما يُبطل الآخر فإنّ البيهقي يُصدر الحكم بالنّسخ بينهما، كسبيل للتّرجيح.

من أمثلة ذلك أنّه أخرج حديث أنس بن مالك ﷺ أنّ ناساً من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ فاجتووها، وقال لهم رسول الله ﷺ: **«إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصّدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها»**، ففعلوا فصحّوا، ثمّ مالوا على الرّعاء فقتلوهم وارتدّوا عن الإسلام واستاقوا ذود رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النّبيّ ﷺ فبعث في إثرهم فأتي بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم في الحرّة حتّى ماتوا[3]، وأخرج مع هذا الحديث ما يعارضه وهو حديث عبد الله بن يزيد ﷺ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المثلة والنّهبى»[4]، وأكّد هذه المعارضة والاختلاف بما رُوي عن علي بن الحسين بن

---

(1) الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص56.

(2) انظر مثلاً: البيهقي: السنن الكبرى ج2، ص184 في الجهر بالصّلاة وإخفائها، وج6، ص60 ـ 61 في عطيّة المرأة بغير إذن زوجها، وج6، ص334 في الغنيمة لمن شهد الواقعة.

(3) البيهقي: المصدر نفسه ج9، ص69؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب القسامة، 9، 10، باب 2 حكم المحاربين والمرتدّين ج3، ص1296 ـ 1297.

(4) البيهقي: المصدر نفسه ج9، ص69؛ والبخاري: الجامع الصحيح، كتاب المظالم 30، باب النّهبى بغير إذن صاحبه ج5، ص85 ـ 86، ح2474.

عليّ ﷺ قال: «لا والله ما سمل رسول الله ﷺ عيناً ولا زاد أهل اللّقاح على قطع أيديهم وأرجلهم».

وللخروج من هذا الاختلاف بين النّهي عن المثلة والإتيان بها في التّاريخ الإسلامي، رجّح البيهقي أنّ التّمثيل بالعرنيّين إنّما كان في أوّل الإسلام قبل أن تنزل الحدود التي نصّ عليها القرآن الكريم في الحرابة والإفساد في الأرض. أمّا سمله لأعينهم فإنّما كان ذلك لأنّهم سملوا أعين الرّعاة فكان ذلك من باب الجزاء بالمثل. وأمّا إنكار عليّ بن الحسين لذلك فلم يلتفت إليه البيهقي وكأنّه جعل ذلك من خاصّ العلم الذي يمكن أن تغيب معرفته على البعض فيأتي كلامه معارضاً للمثبت فلا يُعتدّ به في مثل هذا الموقف.

وتجدر الإشارة إلى أنّ البيهقي قد لا يجزم بالنّسخ بين الحديثين المختلفين، إنّما يكتفي بالميل إلى القول بالنّسخ لأنّه لم يتّضح له كما ينبغي، ولا يملك عليه الأدلّة الكافية التي تجعله يجزم بوقوعه.

مثال ذلك أنّه أخرج حديث ميمونة أمّ المؤمنين ﷺ أنّ رسول الله ﷺ أصبح يوماً واجماً فقالت ميمونة: يا رسول الله، لقد استنكرت هيأتك منذ اليوم. قال رسول الله ﷺ: إنّ جبريل كان وعدني أن يلقاني اللّيلة فلم يلقني، أما والله ما أخلفني قال: فظلّ رسول الله ﷺ يومه ذلك على ذلك. ثمّ وقع في نفسه جرو كلب تحت فسطاط لنا، فأمر به فأخرج ثمّ أخذ بيده ماء فنضح مكانه، فلمّا أمسى لقيه جبريل عليه السّلام فقال له: كنت قد وعدتني أن تلقاني البارحة. قال: «أجل، ولكنّا لا ندخل بيتاً في كلب ولا صورة». فأصبح رسول الله ﷺ فأمر بقتل الكلاب[1]، وأخرج أيضاً حديثاً يبدو مخالفاً لهذا وهو ما رواه عن عبد الله بن عمر ﷺ قال: كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله ﷺ وكنت شابّاً فتى أعزب، وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد، فلم يكونوا يرشّون شيئاً من ذلك[2]. ولرفع الاختلاف بين

---

(1) البيهقي: السنن الكبرى ج1، ص242. والحديث صحيح.

(2) البيهقي: المصدر نفسه ج1، ص243. وهو حديث صحيح.

الحديثين مال البيهقي إلى القول بنسخ حديث ميمونة لحديث ابن عمر، وقال: «فكأنّ ذلك كان قبل أمره بقتل الكلاب وغسل الإناء من ولوغه، أو كأن علم أنّ مكان بولها يخفى عليهم، فمن علمه وجب عليه غسله».

هكذا نرى عدم الجزم بالنّسخ هو الموقّف الحقيقيّ للبيهقيّ، وهو موقف يدلّ على الموضوعيّة والنّزاهة، إذ لا حكم إلّا بدليل، ودليل النّسخ غير واضح، لكنّ الاحتمال قائم، لذلك مال إليه دون أن يجزم به.

ب ـ التّرجيح بالسّلامة من العلّة:

* يعرّف النّقّاد العلّة بأنّها سبب خفيّ يطرأ على الحديث. والحديث المعلّل هو الخبر الّذي ظاهره السّلامة اطّلع فيه بعد التّفتيش على قادح[1] فميدان علم العلل حديث الثّقات وما يطرأ عليها من خلل أثناء التّحمّل أو الأداء، فقد يزلّ الصّدوق ويخطئ السّمع، والكمال لله وحده.

وإنّ الوقوف على علّة في الحديث من شأنه أن يجعل الحديث مرجوحاً إذا عارضه حديث آخر سالم من العلّة. مثال ترجيح البيهقي بالسّلامة من العلّة إخراجه لحديث في النّهي عن بيع الرّطب بالتّمر من وجهين:

بزيادة لفظ «نسيئة» وبحذفها، ثمّ بيّن أنّ هذه الزّيادة في المتن إنّما هي من رواية يحيى بن أبي كثير الطّائي (ت132هـ/ 749م) وهو ثقة ثبت، لكنّه يدلّس ويرسل، وروايته عند السّتّة[2].

وقد خالفه فيها الأئمّة مالك وإسماعيل بن أميّة والضّحّاك بن عثمان وأسامة بن زيد كلّهم عن عبد الله بن يزيد عن أبي عيّاش ولم يقولوا فيه نسيئة، فاجتماع هؤلاء الأربعة على خلاف ما رواه يحيى يدلّ على ضبطهم للحديث

---

(1) انظر: سعيد (همّام عبد الرّحيم): العلل في الحديث، دراسة منهجيّة في ضوء شرح علل التّرمذي لابن رجب الحنبليّ، دار العدوي للتّوزيع، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى 1400هـ/ 1980م، ج1، ص22 ـ 23.

(2) انظر: الرّازي: الجرح والتّعديل ج9، ص141؛ والذّهبي: ميزان الاعتدال ج4، ص402؛ وابن حجر: تقريب التّهذيب ج2، ص356.

وفيهم مالك بن أنس، كما رواه أيضاً عمران بن أبي أنس عن أبي عيّاش نحو رواية الجماعة ولم يذكر هذه الزّيادة[1]، فدلّ ذلك على العلّة في المتن وهي الشّذوذ بمخالفة الأكثر والأوثق. لذا يُرجّح حديث الجماعة ويَرُدُّ حديث يحيى وإن كان صاحبه ثقة.

* من طريف ترجيح البيهقي رحمه الله تعالى للحديث بسلامته من العلّة ما أخرجه عن عليّ رضي الله عنه في جواز أداء النّافلة بعد العصر إذا أُدّيَتِ الصّلاةُ في أوّل وقتها اعتماداً على قول النّبيّ ﷺ: «**لا تُصلّوا بعد العصر إلّا أن تصلّوا والشّمس نقيّة**». وفي رواية: «**والشّمس مرتفعة**»[2] ويعلّق البيهقي على هذا الحديث بأنّ أبا داود الطّيالسي قد أخرجه، كما أخرجه أبو داود السّجستاني في سننه أيضاً، ولكنّه ليس في صحيحي البخاري ومسلم.

ثمّ إنّه حديث واحد يخالف أحاديث كثيرة تنهى عن النّافلة إلى غروب الشّمس فهي أولى أن تكون محفوظة من حديث عليّ هذا. بل إنّه قد روي عن عليّ رضي الله عنه ما يخالف هذا، وروي عنه أيضاً ما يوافقه، فأصبح الحديث مضطرباً. لذلك كلّه علّق البيهقي عليه بقوله: «فالواجب علينا اتّباع ما لم يقع فيه الخلاف، ثمّ يكون مخصوصاً بما لا سبب لها من الصّلوات»[3]. هكذا رجّح الحديث السّالم من الاختلاف على الحديث الذي وقع فيه الاختلاف مدعّماً ترجيحه بالأقوى صحّة والأكثر عدداً.

ج ـ التّرجيح بحسن السّياق:

• قد يصرّح البيهقي رحمه الله تعالى بترجيحه للحديث من أجل حسن سياقه وهو يربط ذلك بحفظ الرّاوي وضبطه لما تحمّله.

مثال تصريحه بذلك أنّه أخرج حديث عائشة رضي الله عنها في مرض الرّسول ﷺ

---

(1) انظر: البيهقي: السنن الكبرى ج5، ص294 ـ 295.

(2) البيهقي: المصدر نفسه ج2، ص459؛ والطيالسي: ص17، ح108؛ وأبو داود: السنن، كتاب الصّلاة، باب من رخّص فيهما (في الرّكعتين) إذا كانت الشّمس مرتفعة ج2، ص24، ح1274. وصححه الألباني.

(3) البيهقي: المصدر نفسه ج2، ص459.

وصلاة أبي بكر ﷺ بالنّاس وفيه قولها: «فأجلساه إلى جنب أبي بكر ﷺ، فجعل أبو بكر يُصلّي بصلاة رسول الله ﷺ وهو قائم والنّاس يصلّون بصلاة أبي بكر، ورسول الله ﷺ قاعد»[1]. رجّح البيهقي هذا الحديث مُصرّحاً بسبب ذلك وهو حسن سياق زائدة بن قُدام للحديث، وهذا يدلّ على حفظه، وأنّ غيره لم يحفظْهُ حِفظَهُ. لذلك ذكره البخاري ومسلم رحمَهُما الله تعالى في كتابيهما دون رواية من خالفه.

• قد يُرجّح الحديث الّذي ورد فيه الرّواية مُرتّبة على الحديث الّذي ترك راويه التّرتيب في روايته. من ذلك أنّه أخرج حديث عبد الله بن مسعود ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ سجد أوّلاً ثمّ سلّم ثمّ أقبل على القوم وقال ما قال من تثبّته في عدد ما صلّى من ركعات[2]. قال البيهقي مُرجّحاً هذا الحديث: «وهو أولى أن يكون صحيحاً مِن رواية من ترك التّرتيب في حكايته». وهذا ترجيح يرجع إلى حُسن سياق الحديث.

• وقد يُرجّح الحديث لكونه أبيَنَ من غيره. من ذلك أنّه أخرج حديث رفع اليدين في الافتتاح مع التّكبير من رواية شُعيب بن أبي حمزة القرشي (ت162هـ/778م) عن ابن شهاب الزّهري عن سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهم جميعاً قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح التّكبير في الصّلاة رفع يديه حين يُكبّر حتّى يجعلَهما حِذو منكبيه ثمّ إذا كبّر للرّكوع فعل مثل ذلك... الحديث[3] ثمّ ذكر البيهقي أنّ البخاري قد أخرج هذا الحديث في صحيحه عن أبي اليمان، وفي رواية مالك وابن عيينة عن الزّهري: «إذا افتتح الصّلاة رفع يديه» وهو في معنى رواية شعيب، إلّا أنّ رواية شُعيب أبْيَن. وهي في رأيه تقطع النّزاع لأنّها أكثر وضوحاً في الدّلالة على المكان الّذي ترتفع الأيدي إلى مستواه وهي أيضاً تُؤيّد مذهبه في رفع اليدين، وهو مذهب يستند إلى السّنّة.

---

(1) البيهقي: السّنن الكبرى ج3، ص81. وهو حديث صحيح.
(2) البيهقي: المصدر نفسه ج2، ص343. وهو حديث صحيح.
(3) البيهقي: المصدر نفسه ج2، ص26. وانظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأذان: 85، باب إلى أين يرفع يديه؟ ح378 ج2، ص183.

هذه نماذج من جهود البيهقي رحمه الله تعالى في رفع الإشكال عن الحديث النّبويّ وإزالة الاختلاف عنه.

وهي جهود تعبّر بجلاء عن عمق تفكير وبعد نظر وشدّة ورع، إضافة إلى كونها تبرز الموضوعيّة في التّعامل مع النّصوص وما تتطلّبه من التّخلّي عن الهوى ونبذ التّعصّب والوقوف إلى جانب الحقّ وإن خالف الرّأي الشّخصي.

نتيجة الفصل

بعد دراسة البعض من جهود أشهر أصحاب الصّحاح والسنن يمكن أن نسجّل النّتائج التّالية:

*** ما يتعلّق بالبخاري:**

• تظهر جهود البخاري في رفع الاختلاف بين الأحاديث وإزالة الإشكال عنها من خلال تراجم أبوابه، تلك التي تفنّن فيها وأودعها فقهَهُ.

• استخرج البخاري بفهمه من متون الأحاديث معاني كثيرة فرّقها في أبواب الكتاب بحسب تناسبها، وانتزع منها الدّلالات البديعة[1] موضّحاً معانيها مزيلاً للإشكال عنها.

• التّراجم الاستنباطيّة للبخاري هي أكثر من غيرها، مجال لرفع الاختلاف بين الأحاديث وإزالة الإشكال عنها، كأن يزيد فيها حكماً دلّ عليه حديث غير حديث الباب، أو يخصّص فيها حديثاً أو يبيّن فيها لفظاً غريباً، أو يؤوّل عبارة موهمة للتّشبيه.

• تأثّر البخاري بالشّافعي رحمهما الله تعالى يبدو واضحاً في كتابه الجامع الصّحيح، ويبدو ذلك على وجه الخصوص في الاتّجاه إلى الجمع بين الأحاديث قبل غيره من مناهج رفع الاختلاف.

*** ما يتعلّق بالتّرمذي:**

• تأثّر التّرمذي رحمه الله تعالى كثيراً بأستاذه البخاري وأخذ عنه منهجه في تراجم أبوابه، ومن خلالها تعرّض إلى إزالة الإشكال عن الأحاديث ورفع

---

(1) الكتاني (يوسف): منهج الإمام البخاري في علم الحديث، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّباط، الطّبعة الأولى، 1404هـ/ 1984م، ص14.

الاختلاف عنها، كما تأثّر بالإمام مسلم في تسجيل الفوائد الإسناديّة والتّفنّن في صناعة الحديث وفنّ الإسناد.

• في سنن التّرمذي نقف أكثر على جهود صاحبه لرفع الاختلاف عن الأحاديث وإزالة الإشكال عنها لأنّ شرطه يخوّل له أن يخرج الصّحيح وغيره ومن هنا بذل التّرمذي جهداً لرفع الاختلاف النّاتج عن اختلاف الرّواة كزيادة الثقة والشاذ والمحفوظ والحديث المضطرب.

• مع أنّ كتب السّنن تقتصر على أحاديث الأحكام، فإنّ سنن التّرمذي كتاب جامع. وقد بذل فيه أيضاً جهده لبيان المشكل من أحاديث العقائد كالحديث الّذي ينسب اليمين إلى الله تعالى، وحاول أن يوجّه توجيهاً ينسجم مع نصوص القرآن الكريم ويستجيب لمقتضيات العقيدة السّليمة النّافية عن الله التّجسيم والتّشبيه.

*** ما يتعلّق بابن خزيمة:**

• يبدو ابن خزيمة شديد الاتّباع للشّافعي، لذلك اتّبع قواعده في صحيحه وحاول أن يضيف ما شابهها من قواعد ترفع الاختلاف بين الأحاديث وتنفيه.

• تظهر جهود ابن خزيمة في رفع الاختلاف عن الأحاديث من خلال تراجمه، وأغلب ما يزيل به الإشكال عن الحديث إرجاع الاختلاف والإشكال إلى الوهم والغفلة مثل الغلط في الاحتجاج في الخبر وتوهّم الاختلاف.

• من آليّات رفع الاختلاف بين الأحاديث عند ابن خزيمة في صحيحه الجمع بين المُجمل والمُفسّر والمختصر والمتقصّى، والعامّ والخاصّ لأنّ الحديث عنده إذا جمعت طرقه بَانَ مخرجه. وقد يجمع بين الحديثين على وجه إباحة الفعلين معاً.

• قد يستوجب رفع الاختلاف بين الحديثين ترجيح أحدهما، فلا يتوانى ابن خزيمة في نقد المتون وأسانيدها وهنا يبدو شديد التّحرّي، فيقدّم الأسند والأثبت، وقد يستنجد بتاريخ التّشريع ليُبيّن النّاسخ والمنسوخ أو يلتجئ إلى

لغة العرب لترجيح معنى معيّن والخروج من الإشكال، الأمر الّذي يجعل صحيح ابن خزيمة نسيجاً وحده ويرفعه إلى قمّة كتب الصّحاح في التّأليف بين الأحاديث المختلفة.

* ما يتعلّق **بالبيهقي**:

• تأثّراً بالشّافعي وابن خزيمة يُرجِع البيهقي الكثير من اختلاف الحديث إلى الوهم والغفلة من السّامع لذلك نراه حريصاً على الجمع بين الأحاديث يقدّمه على كلّ آليّات رفع الاختلاف.

• الكثير من الأحاديث التي تبدو مختلفة يراها البيهقي متآلفة لأنّ الاختلاف بينها هو من باب الاختلاف المباح أو التّخصيص أو التّقييد فيعمل بالدّليلين معاً، كلّ في موضعه.

• تميّز البيهقي بتوجيه معنى الحديث الضّعيف لينسجم مع الحديث الصّحيح، وكأنّه بذلك يريد أن يقطع حجّة خصمه قائلاً: على افتراض صحّة حديثك هذا فإنّه يحتمل معنى كذا.

• إذا عجز عن الجمع بين الأحاديث المختلفة قال بالنّسخ إذا كان الحديثان صحيحين، وإلّا رجّح بالسّند أو المتن كما يفعل الفقهاء المحدّثون فكان كتابه مستوعباً لأحاديث الأحكام، مميّزاً بينها، موضّحاً لما غمض منها، مرجّحاً لما بدا جديراً بالتّرجيح منها.

الفصل الثالث

ابن قتيبة وجهوده في مختلف الحديث

المبحث الأوّل: التعريف بابن قتيبة وكتابه «تأويل مختلف الحديث».

المبحث الثّاني: جهوده في الجمع بين الأحاديث.

المبحث الثّالث: التّرجيح بالنّقل عند ابن قتيبة.

المبحث الرّابع: التّرجيح بالعقل عند ابن قتيبة.

المبحث الأوّل

التّعريف بابن قتيبة وكتابه

1 ـ ابن قتيبة والحديث النّبويّ:

ولد أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة بن مسلم من أسرة فارسيّة سنة (213هـ/ 828م) في بغداد حسب أبي الحسن علي بن يوسف القفطي (ت646هـ/ 1248م)[1]، وقال غيره: بل ولد في الكوفة[2] ونشأ ببغداد التي كانت تعجّ بالمثقّفين والعلماء والفقهاء كما كانت تضمّ الفرق المختلفة، خصوصاً في السّنوات الأخيرة من حياته، وهي سنوات حافلة بقتل الخلفاء والوزراء[3] ونهب القصور ومُصَادَرَة الكُتُبِ وكثرة الثّورات وضخامة الاضطرابات الاجتماعيّة وشدّة الأزمات الاقتصاديّة، إضافة إلى الصّراع الثّقافي الذي بدا على أشُدِّهِ بين الفرق المتناحرة عقائديّاً وسياسيّاً (معتزلة، سُنّة، شيعة) كما زاد انتشارُ العلوم الإغريقيّة والفلسفة اليونانيّة هذه الفرقَ اختلافاً، بل ساهم في الزّيادة من ضراوة الصّراع والإسراع بالفتيل إلى موقد النّيران[4].

---

(1) القفطي (جمال الدين علي بن يوسف ت646هـ/ 1248م): إنباء الرّوّاة على أنباء النّحاة، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم: مطبعة دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان (د. ط. ت) ج2، ص143 وفيه أنّه أقام بالدينور فنسب إليها.

(2) انظر: ابن النديم: الفهرست ج1، ص77؛ وابن الأثير: اللباب ج2، ص242.

(3) انظر: حسن (إبراهيم): تاريخ الإسلام السّياسيّ والدّينيّ والثّقافيّ والاجتماعيّ، مكتبة النّهضة المصريّة، الطبعة السّابعة، 1964م، ج2، ص69؛ والسيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى 1371هـ/ 1952م، ص242.

(4) انظر: تجديتي (نزار): ابن قتيبة من المناظرة إلى المحافظة، آفاق الثّقافة والتّراث: العدد 5 حزيران (جوان) 1994م، ص72.

وقد كان ابن قتيبة توّاقاً إلى المعرفة فأخذ من كلّ علم بسبب، وغشي من أجل ذلك مجالس العلماء من مُحدّثين ومُفسّرين ونَحويين ولُغويّين ومُتكلّمين وأُدباء ومُؤرّخين وشُعراء، منهم إسحاق بن إبراهيم بن راهويه شيخ البخاري ومسلم وأبي داود والتّرمذي والنّسائي (ت238هـ/ 852م)، وحرملة بن يحيى التّجيبي صاحب الشّافعي (ت243هـ/ 857م)، وعمرو بن بحر الجاحظ (ت254هـ/ 867م)، ودعبل بن علي الخزاعي الشّاعر صاحب البحتري (ت246هـ/ 860م)، وإبراهيم بن سفيان الزّيادي تلميذ سيبويه والأصمعي وأبي عبيدة (ت249هـ/ 863م) وغيرهم.

فحصل منهم على ثقافة غزيرة، وعلم جمّ في مختلف فنون المعرفة، ساعده على ذلك عقله المركّز وذهنه النّاقد.

عقد ابن قتيبة المجالس وتتلمذ له الكثيرون منهم: ابنه أبو جعفر أحمد بن عبد الله بن مسلم الدّينوري المالكي المذهب (ت322هـ/ 933م)، وأحمد بن مروان المالكي الذي روى عنه كتاب تأويل مختلف الحديث (ت298هـ/ 910م)، وأبو القاسم إبراهيم بن محمّد بن أيّوب الصّائغ الذي روى عنه مصنّفاته (ت313هـ/ 925م)، وقاسم بن أصبغ الأندلسي (ت340هـ/ 951م).

ولّاه أبو الحسن عبيد الله بن يحيى بن خاقان (ت263هـ/ 876م) وزير الخليفة المتوكّل (ت247هـ/ 861م) ثمّ المعتمد (ت279هـ/ 892م) قضاء الدّينور بلدة من بلاد الجبال[1] فنسب إليها، وألّف له كتابه «أدب الكاتب».

كما ألّف كُتباً عديدة بلغ إحصاء السّيّد أحمد صقر بها سبعة وأربعين

---

(1) انظر: لوكونت: Lecomte: Ibn Qutayba: l'homme, son œuvre, ses idées. Damas: 1965: p. 217-219.

وانظر: ياقوت: معجم البلدان ج2، ص545؛ والسيوطي: لبّ اللّباب في تحرير الأنساب، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز وأشرف أحمد عبد العزيز، ومعه كتاب مختصر فتح ربّ الأرباب بما أهمل في لبّ اللّباب من واجب الأنساب لعبّاس بن محمد بن أحمد، ابن السيّد رضوان المدني، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1411هـ/ 1991م، ج1، ص333.

كتاباً[1] منها: كتاب غريب الحديث، إصلاح الغلط في غريب الحديث لأبي عبيد، تفسير غريب القرآن، عيون الأخبار، أعلام النّبوّة، كتاب الجراثيم وغيرها من «المصنّفات الكثيرة البديعة المفيدة المحتوية على علوم حيّة نافعة على حدّ تعبير الحافظ ابن كثير[2] وقد أقرأ كتبه ببغداد إلى حين وفاته.

هذا وقد أجمعت روايات المؤرّخين على أنّ وفاة ابن قتيبة كانت مفاجئة على إثر هريسة بلعها سخنة فأهلكته[3] ولم يُعرف عنه إلّا التّوازن والاعتدال في أكله وشربه ونشاطه اليوميّ والعلميّ. توفّي رحمه الله تعالى في رجب سنة ستّ وسبعين ومائتين، وقيل غير ذلك[4].

2 ـ التّعريف بكتابه «مختلف الحديث»:

١ ـ اسمه:

اختلف في اسم كتابه اختلافاً كثيراً فسمّاه حاجّي خليفة مرّة «اختلاف الحديث»[5]، وسمّاه مرّة أخرى «تأويل مختلف الحديث»[6]، وأطلق عليه مرّة ثالثة اسم «كتاب المناقضة»[7]، وسمّاه ابن خلكان: «مشكل الحديث»[8]، وكذا ابن العماد[9]، وسمّاه ابن خير الإشبيلي في فهرسته «مختلف الحديث المدّعى عليه التّناقض»[10]، أمّا إسماعيل باشا البغدادي فذكر له ثلاثة كتب

---

(1) انظر: صقر (السّيّد أحمد): مقدّمة تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، دار إحياء الكتب العربية (د.ط.ت) ص8 ـ 29؛ وانظر: البغدادي: هدية العارفين ج1، ص441.

(2) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص48.

(3) ابن حجر: لسان الميزان ج3، ص439؛ والبغدادي: تاريخ بغداد ج10، ص315.

(4) ابن العماد: شذرات الذّهب ج2، ص168؛ وكحّالة؛ معجم المؤلّفين ج6، ص150؛ وابن كثير: البداية والنّهاية، ج11، ص48.

(5) حاجي خليفة: كشف الظنون ج1، ص32.

(6) حاجي خليفة: المصدر نفسه ج1، ص335.

(7) حاجي خليفة: المصدر نفسه ج2، ص1464.

(8) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج1، ص314.

(9) ابن العماد: شذرات الذّهب ج2، ص169.

(10) ابن خير (أبو بكر محمد الإشبيلي ت575هـ/ 1179م): فهرست ما رواه عن شيوخه =

فرّق بينها هي: «اختلاف الحديث» و«مختلف الحديث»، و«تأويل مختلف الحديث»[1] ويبدو أنّ البغدادي قد جمع كلّ ما وجد من أسماء الكتب دون أن يمعن النّظر في محتواها، ولا نرى هذه الأسماء إلّا قد أطلقت على كتاب واحد هو الذي طبع في القاهرة أوّل مرّة سنة (1326هـ/ 1908م) باسم «تأويل مختلف الحديث» ثمّ أعيد طبعه سنة (1386هـ/ 1966م) كما جاء في النّسخ الموجودة بين أيدينا[2]، ولا نعرف لابن قتيبة في مختلف الحديث ومشكله عَدَا كتاب «المتشابه من الحديث والقرآن» وهذا الكتاب، بل يؤكّد كارل بروكلمان أنّ هذا الكتاب هو نفسه الكتاب الذي بعنوان «شرح الأحاديث النّبويّة»[3]، وهو غير «غريب الحديث» و«إصلاح الغلط في غريب الحديث لأبي عبيد».

ب ـ سبب تأليفه:

أمّا سبب تأليف هذا الكتاب فيرجع بالأساس إلى رسالة وصلت ابن قتيبة يذكر فيها صاحبها أنّه وقف على ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، وأنّه قد وجد في كتاب ابن قتيبة «غريب الحديث» باباً ذكر فيه شيئاً ممّا زعموه متناقضاً ألّف بينه الكاتب، فأمل صاحب الرّسالة أن يؤلّف ابن قتيبة كتاباً يردّ فيه على هؤلاء[4]. ولم يذكر لنا التّاريخ من هو صاحب الرّسالة الذي طلب منه تأليف كتابه ورجّح جيرار لو كنت أنّه عبيد الله بن يحيى بن خاقان (ت263هـ/ 876م) وزير المتوكّل ثمّ المعتمد[5]، وقد كان لابن قتيبة معه علاقات حميمة. فيكون

= من الدّواوين المصنّفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، المكتب التّجاري، بيروت، ومكتبة المثنى، بغداد، مؤسسة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1382هـ/ 1963م، ص199.

(1) البغدادي: هدية العارفين ج1، ص441.

(2) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث (مقدّمة ناشر الكتاب): الصفحة هـ.

(3) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج2، ص227.

(4) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص3 و12 ـ 13.

(5) انظر: لوكونت: 219 ـ 217: Le Comte: Ibn Qutayba: p.

الكتاب بذلك تعبيراً عن وجهة نظر السّلطة في مقاومة المعتزلة ودعم موقف أهل السّنّة.

ج ـ غرض ابن قتيبة فيه:

إنّ غاية ابن قتيبة من هذا الكتاب ليست الرّدّ على الزّنادقة ولا المكذّبين بآيات الله ﷻ، إنّما هي للرّدّ على من ادّعى على الحديث التناقض والاختلاف واستحالة معاني بعض الأحاديث من المنتسبين إلى المسلمين[1]. فالكتاب يهدف إلى إبطال جميع اعتراضات أهل الكلام والفلاسفة على الحديث ويدافع عن السّنّة النّبويّة من كلّ أنواع الاختلاف والتّناقض ويزيل بذلك الإشكال عن حديث رسول الله ﷺ. لذا جازت كلّ الأسماء المتقدّمة التي أطلقت عليه، حتّى تسميته بشرح الأحاديث النّبويّة لأنّه يعتمد في رفع الإشكال على ألفاظ الأحاديث في الغالب فيوجّهها توجيهاً يناسب قواعد اللّغة ومقاصد الشّريعة.

د ـ محتواه:

يشتمل كتاب تأويل مختلف الحديث على 354 صفحة من الحجم المتوسّط سجّل فيها عدداً لا بأس به من الأحاديث المرفوعة والموقوفة يمكن تفصيلها كالآتي:

- أحاديث العقائد: 177 حديثاً دون المكرّرات.
- أحاديث الأحكام: 119 حديثاً دون المكرّرات.
- مجموع الأحاديث المرفوعة دون تكرار: 296 حديثاً.
- الأحاديث المرفوعة بالتّكرار: 571 حديثاً.
- الأحاديث الموقوفة بالتّكرار: 113 حديثاً.
- مجموع أحاديث الكتاب بالتّكرار: 684 حديثاً.

أمّا المسائل التي تعرّض إليها الكتاب فبلغت 144 مسألة أثارها، منها 35 مسألة في المقدّمة. وهي عبارة عن قضايا واعتراضات وشبهات وآراء مختلفة تتعلّق كلّها بالحديث النّبويّ، يحاول بعد عرضها أن يفكّ ألغازها

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص124.

ويوضّح مراميها ليصل من وراء ذلك إلى دفع التّناقض عن الحديث وردّ اتّهامات أهل الكلام.

وإذا تأمّلنا الأحاديث التي أوردها ابن قتيبة ممّا ادّعى البعض عليها التّناقض وجدناها ترجع إلى ثلاثة عشر قسماً[1]:

1 ـ أحاديث تخالف كتاب الله: 11 حديثاً[2].

2 ـ أحاديث تخالف القرآن والعقل: 18 حديثاً.

3 ـ أحاديث يخالفها القرآن والإجماع: 6 أحاديث.

4 ـ أحاديث يكذّبها النّظر والعيان والخبر والقرآن: 3 أحاديث.

5 ـ أحاديث متناقضة: 23 حديثاً.

6 ـ حديثان ادّعوا عليهما التّناقض: 93 حديثاً.

7 ـ حديث يفسد أوّله آخره: 5 أحاديث.

8 ـ أحاديث مشكلة: 7 أحاديث.

9 ـ أحاديث يبطلها الإجماع: 4 أحاديث.

10 ـ أحاديث يبطلها القياس: حديث واحد.

11 ـ أحاديث يدفعا النّظر وحجّة العقول: 24 حديثاً.

12 ـ أحاديث يُكذّبها النّظر والخبر: 21 حديثاً.

13 ـ أحاديث يكذّبها العيان: حديثان اثنان.

اعتمد ابن قتيبة رحمه الله تعالى في دفاعه عن الحديث النّبويّ على آيات قرآنيّة بلغ بنا عدّها خمسين وثلاثمائة آية (350) كما استشهد بأبيات من الشّعر

---

(1) أوصلها لوكونت إلى أربعة أقسام وبلغ بها الدّكتور منصف بن عبد الجليل أحد عشر قسماً، ومقتضى تتبّعها في الكتاب يفرض أن تكون 13 قسماً. انظر: لوكونت: المرجع السابق، ومقدّمة ترجمته لكتاب مختلف الحديث صفحة و. وانظر: ابن عبد الجليل (منصف): منهج ابن قتيبة في الرّدّ على خصومه: حوليات الجامعة التونسيّة، العدد 37 لسنة 1995م، ص186.

(2) لا يشمل هذا العدّ إلّا أصل الكتاب، ولا يشمل الأحاديث التي ذكرها في المقدّمة.

بلغت في حسابنا 121 بيتاً لشعراء جاهليّين ومخضرمين ومسلمين منهم: امرؤ القيس، والفرزدق، والنّابغة، وأميّة بن أبي الصّلت، ولبيد، والعبّاس بن عبد المطّلب، وجرير، وقيس بن الملوّح، وغيرهم.

هـ ـ محتوى مقدّمته:

وقدّم ابن قتيبة لكتابه بمقدّمة طويلة استغرقت ستّاً وثمانين صفحة، لكنّها غنيّة المحتوى تبيّن اتّجاه صاحبها، هذه أهمّ عناصرها:

الجانب الأول: ذكر طعون أهل الكلام على أهل الحديث:

ـ اعتراض أهل الكلام على أهل الحديث برواية المتناقض حتّى وقع الاختلاف وتعادى المسلمون فكانت كلّ فرقة منهم تحتجّ بأحاديث تؤيّد رأيها بها. كما اختلف الفقهاء في الأحكام كلّ يبني مذهبه على رواية من روايات أصحاب الحديث.

ـ طعنهم على أصحاب الحديث افتراءهم على الله تعالى بوضع أحاديث التّشبيه ورواية السّخافات التي تضحك الملحدين من الإسلام وتزهّدهم في الدّخول فيه وتزيد في شكوك المرتابين.

ـ اتّهام الملحدين بالتّناقض في منهجهم وتمحيصهم للحديث. من ذلك أنّهم يمسكون عن رواية شيخ اتّهمه محدّث ناقد بينما يكتبون عن أبي هريرة وقد كذّبه عمر وعثمان وعائشة.

ـ وصفهم أصحاب الحديث بأنّهم أجهل الناس بما يحملون، رضوا بأن يقولوا فلان عارف بالطّرق ورواية الحديث، وزهدوا في أن يقال عالم أو عامل بما يعلم، مكثر اللّحن في كلامهم وساء خُلقهم وكثر غضبهم وحماقاتهم.

الجانب الثّاني: الرّدّ على هذه الطّعون:

ـ أنّ أصحاب الكلام يبصرون القذى في عيون النّاس وعيونهم تطرف على الأجذاع، فهم يتّهمون غيرهم في النّقل ولا يتّهمون آراءهم في التّأويل، مَنَعَهُمْ حُبّ الرّئاسة من ردّ مشكل الحديث إلى أهله ليوضّحوه لهم.

ـ أنّنا لا نكاد نرى رجلين منهم متّفقين في أصول عقيدة التّوحيد وما لا يعلمها نبيّ إلّا بوحي من الله تعالى.

ـ ذكر مؤاخذات ابن قتيبة على إبراهيم النّظّام (ت231هـ/ 845م) سلوكاً وعقيدة وآراء سياسيّة وفقهيّة وبعض أقواله في شتم الصّحابة والرّدّ عليه.

ـ ذكر مؤاخذاته على أبي الهذيل العلّاف (ت235هـ/ 849م)، وثمامة بن أشرس (ت213هـ/ 828م)، وغيرهما من أصحاب الكلام.

ـ ذكر مؤاخذاته على أصحاب الرّأي وقياساتهم واستحساناتهم، تمسّكاً بمنهج المحدّثين القاضي بتقديم النّصّ على القياس وغيره.

ـ ذكر مؤاخذاته على أستاذه الجاحظ وتذبذبه في العقائد واستهزائه بحديث رسول الله ﷺ ووضعه الحديث ونصرته للباطل.

ـ ذكر اغتراره في عنفوان شبابه بأصحاب الكلام، حبّاً في التّعلّق بكلّ فنون المعرفة ثمّ توقّيه لهم بعد مشاهدة جرأتهم على الله.

ـ ذكر اختلاف أهل الكلام في خبر الواحد وإثبات العمل به.

ـ الدّفاع عن أصحاب الحديث بأنّهم التمسوا الحقّ في وجهه وتتبّعوه في مظانّه وتقرّبوا إلى الله باتّباعهم سنن رسول الله ﷺ، وحملوا الغثّ والسّمين ليميّزوا الصّحيح من السّقيم. وساق لذلك مجموعة من الأحاديث.

ـ إثبات أنّ أصحاب الحديث بشر، ولا يتساوون جميعاً في المعرفة والفضل، وليس صنف من النّاس إلّا ولَهُ حشو وشوب، ولكنّ المنفرد بفنّ من الفنون لا يعاب بالزّلل في غيره، فليس على المحدّث عيب أن يزلّ في الإعراب ولا على الفقيه أن يزلّ في الشّعر. فهل أصحاب الحديث في سقطهم إلّا كصنف من النّاس؟

ـ أمّا رواية المتناقض من الحديث فأخبرنا ابن قتيبة أنّه ألّف كتابه هذا ليبيّن مخارجه. حتّى ينتفع الحيارى ومن قلّ حظّه من العلم وقصر عنه نظره.

3 ـ الطّعون على ابن قتيبة وكتبه:

١ ـ إتّهامه بالكذب:

نقل الإمام أبو عبد الله الذّهبي (ت748هـ/ 1347م) في ميزانه عن أبي

عبد الله الحاكم النّيسابوري (ت405هـ/ 1014م) أنّه قال: «أجمعت الأمّة على أنّ القتبي كذّاب»[1] والمقصود بالقتبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة، وقتيبة بضمّ القاف وفتح التّاء وسكون الياء وفتح الباء ثمّ هاء ساكنة، تصغير لكلمة «قتبة» بكسر القاف، وهي واحدة الأقتاب بمعنى الأمعاء أو إكاف البعير[2]، وأصبحت اسماً من أسماء الرّجال والنّسبة إليها قتبيّ.

وكلام الحاكم تهمة خطيرة جدّاً في حقّ الرّجل، تقضي عليه عند كلّ من سلّم بها، إذ صدرت عن حافظ كبير إمام المحدّثين حسب العبارات التي أطلقها عليه الذّهبي في كتابه تذكرة الحفّاظ[3].

بل إنّها تستند إلى مصدر موثوق من مصادر الإسلام وهو الإجماع الذي هو حجّة شرعيّة لا يجوز لأحد أن يخالفه ولا أن يعارضه، وإلّا كان متّبعاً لغير سبيل المؤمنين.

مناقشة هذا الرّأي:

- إنّ الادّعاء بأنّ الأمّة قد أجمعت على تكذيب ابن قتيبة ادّعاء يفتقر إلى دليل إذ لم نعلم أنّ علماء عصره قد أجمعوا على أنّه كذّاب ابتداء من شيوخه الذّين درّسوه وانتهاء إلى تلاميذه الذّين أحبّوه وأخذوا عنه العلم مروراً بأقرانه الذين رافقوه في الطّلب والجدّ في تحصيل المعارف.

- لم نعلم أنّ الأمّة قد أجمعت بعد ابن قتيبة على أنّ هذا الرّجل كذّاب ينبغي تجنّب كتبه ورواياته والتّحذير منه قبل عصر الحاكم النّيسابوري أو في عصره، حتّى زعم أنّ الإجماع قد انعقد على ذلك. ولم يقدّم هو دليلاً على ثبوت ذلك إلّا مجرّد الادّعاء الذي يفتقر إلى الحجّة.

- ابن قتيبة وصفه الخطيب البغدادي (ت463هـ/ 1070م) بأنّه كان ثقة،

---

(1) الذّهبي: ميزان الاعتدال ج2، ص503.

(2) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ج1، ص315؛ وابن منظور: لسان العرب: مادة: (قتب) ج11، ص27 ـ 28.

(3) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج3، ص1093.

ديّناً، فاضلاً[1] وترجم له الذّهبي في تذكرة الحفّاظ وقال عنه إنّه: «من أوعية العلم لكنّه قليل العمل في الحديث»[2] أي: لم يكن له إنتاج كثير في هذا الميدان، ولذلك لم يخصّص له سوى سطراً واحداً.

ـ كلام الحاكم المتقدّم يمكن أن نجد مبرّره في الاتّجاه السّياسي للرّجلين فالحاكم النّيسابوري كان يميل إلى التّشيع، واتّهمه بالرّفض شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري (ت481هـ/ 1088م)، فقد كان شديد التّعصّب للشّيعة في الباطن، لكنّه كان يظهر التّسنّن في التّقديم والخلافة. أمّا ابن قتيبة فلم يكن من النّاصبة قطّ،ولم يُعادِ عليّاً في كتاباته، بل صرّح بأنّ أعداءَهُ أخّروه وبخسوه حقّه واعتدوا عليه بغير حقٍّ ونسبوه إلى المُمَالأةِ على قتل عثمان وأخرجوه بجهلهم من أئمّة الهدى إلى جملة أئمّة الفتنة، وجعلوا ابنه الحسين خارجيّاً حلال الدّم إلى أن يقول: «والسّلامة لك أن لا تهلك بمحبّته ولا تهلك ببغضه، وأن لا تحمل عليه ضغناً بجناية غيره، فإنْ أنت فعلت فأنت جاهل مفرط في بغضه، وأن تعرف له مكانه من رسول الله ﷺ»... إلخ[3].

فهل يعتبر قائل هذا ناصبيّاً مبغضاً لعليّ وآل البيت؟ إنّ هذا الكلام يعني أنّ ابن قتيبة معتدل في حبّه لعليّ وآل بيته، فهو لا يرى المغالاة في حبّ أهل البيت ويهاجم النّاصبة والرّافضة على حدّ سواء، لذلك هاجمه الحاكم أبشع هجوم، وبالغ في التّشنيع به، لا لشيء إلّا لمجرّد مخالفته الرّأي السّياسي، ولا شكّ أنّ جَرحاً من هذا القبيل يعتبر لاغياً ولا يعتدّ به عند نقّاد الحديث.

إذ نجد في رجال البخاري ومسلم من الرّواة من رمي بالإرجاء، ومن رمي بالنّصب، ومن رمي بالتّشيع، ومن رمي بالقدر ومن رمي بنفي الصّفات والقول بخلق القرآن، ومن رمي بالوقف. على تفصيل في ذلك ليس هذا مجاله[4]. أمّا

---

(1) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج10، ص170.

(2) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج3، ص1045؛ وابن حجر: لسان الميزان ج3، ص441.

(3) ابن قتيبة، كتاب الاختلاف في اللّفظ والرّدّ على الجهميّة ص47.

(4) انظر: حسين (بولبابة): الجرح والتّعديل، دار اللواء للنّشر والتّوزيع، الرّياض، الطبعة =

أن يتّهم بالكذب وأن يُدَّعَى الإجماع على تكذيبه لمجرّد رأيه السّياسيّ فهذا ما لا يقبل بحال.

ـ لقد أغضب ادّعاء الحاكم الإجماع على تكذيب ابن قتيبة الإمام أبا عبد الله الذّهبي (ت748هـ/ 1347م) فقال بعد أن نقلها عنه: «هذه مجازفة قبيحة، وكلام من لم يخف الله»[1] ولسنا نرى هذا الكلام من الذّهبي إلّا سرعة غضب ودفاعاً عن حرمة مسلم، وإلّا فإنّ الحاكم رحمه الله تعالى كان من خيرة علماء الأمّة ومن أشدّ النّاس خشية لله. عفا الله عن جميع المؤمنين.

ب ـ اِتهامه بالتشبيه والتجسيم:

ـ نقل عن الإمام أبي الحسن علي بن عمر الدّارقطني (ت385هـ/ 995م) أنّ ابن قتيبة كان يميل إلى التّشبيه. وعن أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت458هـ/ 1065م) أنّ ابن قتيبة كان يرى رأي الكرّاميّة[2].

ـ هذان القولان يرجعان إلى رأيٍ واحد لأنّ الكرّاميّة، وهم أتباع محمّد بن كرّام السّجستاني شيخ الطّائفة الكرّاميّة (ت255هـ/ 868م) يذهبون إلى التّجسيم والتّشبيه[3]. والمقصود بالتّجسيم الزّعم بأنّ الله جسم. أمّا التّشبيه فالمراد به تشبيه الخالق بالمخلوق. وهذا يتناقض تماماً مع قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11] فيكون ابن قتيبة بذلك من أهل البدع في العقيدة.

نقد هذا الرّأي:

ـ إذا كانت التّهمة الأولى متعلّقة بسلوك هذا الرّجل وأخلاقه فإنّ هذه

= الأولى 1399هـ/ 1979م، ص113 ـ 115؛ وحمادة، المنهج الإسلامي في الجرح والتّعديل ص316 ـ 329. وانظر: السيوطي: تدريب الراوي ج1، ص328 ـ 329.

(1) الذّهبي: ميزان الاعتدال ج2، ص503.

(2) انظر: الذّهبي: ميزان الاعتدال ج2، ص503؛ وابن حجر: لسان الميزان ج3، ص439.

(3) انظر: البغدادي (عبد القاهر بن طاهر ت429هـ/ 1037م): الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطّبعة الخامسة، 1402هـ/ 1982م، ص203 ـ 206؛ وابن العماد: شذرات الذّهب ج2، ص131.

التّهمة متّصلة بعقيدته ودينه. فهي أكثر خطورة من الأولى لأنّها تصل بنا في النّهاية إلى اعتباره زائغاً عن الحقّ ضالّاً مضلّاً.

ـ من عجيب الأمور أن تصدر هذه التّهمة عن حافظين ثقتين بل إمامين من أئمّة المسلمين قد يكون الثّاني منهما متّبعاً للأوّل. لكن لم يقدّم أيّ واحدٍ منهما دليلاً على اتّهامه. والأعجب من ذلك أنّ ابن قتيبة قد ألّف كتاباً خاصّاً يردّ فيه على الجهميّة والمشبّهة، ألم يأتهما نبؤه ويطّلعا على محتواه؟

ـ إذا تتبّعنا مؤلّفات ابن قتيبة التي وصلتنا لا نجد فيها أيّ إشارة إلى اتّباع مذهب المجسّمة والمشبّهة أو أيّ عبارة موهمة بأنّ صاحبها ينتمي إلى التّجسيم. ومن مجموع كلام ابن قتيبة يمكن أن نقول بأنّ هذا الإمام يقف من النّصوص الموهمة للتّشبيه والتّجسيم موقفين:

الأوّل: أن يقول كما قال الله وقال رسوله ولا يتجاهل النّصّ بل يَقْتصر على اللّفظ الّذي ورد به الوحي ويمسك عمّا لم يَرِد به. من ذلك قوله: «فنحن نؤمن بالنّفخ والرّوح، ولا نقول كيف ذلك لأنّ الواجب علينا أن ننتهي في صفات الله إلى حيث انتهى في صفته أو حيث انتهى رسوله ﷺ ولا نزيل اللّفظ عمّا تعرفه العرب وتضعه عليه، ونُمسِك عمّا سِوى ذلك»[1].

الثّاني: أن يكشف المرادَ من النّصّ حسب مُقتضى لغة العرب؛ لأنّ المُفسّرين لم يتوقّفوا عن شيء من القرآن فقالوا هذا مُتشابه لا يعلمه إلّا الله، بل فسّروه حتّى الحروف المُقطّعة في أوائل السُّوَر. لذلك نجده يبحث عن وجهٍ للتّأويل ما دام يجد لذلك سبيلاً، كما سنراه في موضعه من هذه الرّسالة إن شاء الله تعالى.

ـ والموقفان لا يتعارضان ولا يتناقضان، فهو يُؤَوِّل ما كان من ألفاظ الآيات والأحاديث قابلاً للتّأويل ويُفوِّض علم ما لم يقدر على تأويله إلى الله تعالى.

ـ إنّ ابن قُتيبة نفسه صريح في إبطال مذهب المُجسّمة والمشبّهة في

---

(1) ابن قتيبة: الاختلاف في اللّفظ والرّدّ على الجهميّة ص32.

العديد من كتبه. من ذلك أنّه بيّن خطأ الّذين نفوا عن الله الصّفات وضلالهم عن الحقّ ثمّ قال بعد ذلك: «ولمّا رأى قوم من النّاس إفراط هؤلاء في النّفي عارضوهم بالإفراط في التّمثيل فقالوا بالتّشبيه المحض. وكِلا الفريقين غالط. وعدل القول أن نؤمن بما صحّ منها بنقل الثّقاة لها فنؤمن بالرّؤية والتّجلّي وأنّه يعجب وينزل إلى السّماء وأنّه على العرش استوى وبالنّفس واليدين من غير أن نقول في ذلك بكيفيّة أو بحدّ أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت»[1].

ألا يُذكّرنا موقف ابن قتيبة هذا بموقف مالك لمّا سُئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5] فقال: «الاستواء معلوم، والكيفيّة مجهولة، والإيمان به واجب، والسّؤال عنه بِدعة»[2]، فهل سيدّعي الدّارقطني والبيهقي أنّ مالكاً من المُشبّهة أيضاً؟ كلّا. فما هي دواعي اتّهام الإمامين له؟

- لا تعدو الإجابة عن هذا السّؤال أحد الأمرين:

الأوّل: أنّه وقع خطأ من الإمامين في الأسماء المتّفقة، وهذا الاحتمال واردٌ، لكنّه ضعيف لأنّ الدّارقطني جبل من جبال الحفظ والإتقان، وكذلك البيهقيّ. ولا توجد أسماء كثيرة تتّفق مع ابن قتيبة حتّى يتسرّب الخطأ ولا ينتبه الإمامان إليه.

الثّاني: أنّ الدّارقطني تلميذ أبي بكر محمّد بن القاسم الأنباري (ت328هـ/ 939م) تلميذ أبي العبّاس أحمد بن يحيى الشّيباني النّحوي اللّغوي المعروف بثعلب (ت291هـ/ 903م) الخصم الألدّ لابن قتيبة. وقد كان ابن الأنباري من أشدّ النّاس عداوة لابن قتيبة ونسبه إلى الغباوة وقلّة المعرفة وكان يُزري به ولو بالتّقوّل عليه[3] وكان الدّارقطني أستاذاً للحاكم النّيسابوري، وكان الحاكم أستاذاً للبيهقي، فلا يكون مستبعداً أن تُنقل المعلومة من الأستاذ إلى التّلميذ.

---

(1) ابن قتيبة: الاختلاف في اللّفظ والرّدّ على الجهميّة والمشبهة ص45.
(2) الشّهرستاني: المِلل والنِّحل ج1، ص93.
(3) انظر: ابن حجر: لسان الميزان ج3، ص441.

ج ـ الطّعن على كتبه بأنّه نفق بها عند من لا بصيرة له:

لهذه التّهمة عدّة فروع يمكن أن نختصرها كما يلي:

• أنّ كتبه أودعها الصّحيح والسّقيم، وحشاها بالمُصَحَّف المغيّر، فلا يميّز ما صحّ منها إلّا العالم الفطن؛ لأنّ صاحبها لم يكن من الأثبات الثّقاة والمبرّزين من اللّغويّين.

• أنّ صاحبها هجّام ولوج فيما لا يحسنه، تَحدّث بالظّنّ فيما لا يعرفه ولا يُتقنه.

• أنّ صاحبها خبيث اللّسان يقع في حقّ كبار العلماء. لذلك فإنّ كتبه قد غمزها العلماء، ولم تشتهر إلّا عند العامّة ومن لا بصيرة له.

مناقشة هذه الطّعون:

ـ أمّا بالنّسبة إلى الطّعن الأوّل الموجّه إلى كتبه وأنّه قد أودع فيها الصّحيح والسّقيم، فهذا لا يكاد يخلو منه إنتاج بشريّ، إذ مهما حاول الإنسان أن يتقن عمله فلا بدّ أن يغفل أو أن يخطئ، كما أنّ الأنظار تختلف، فما يصحّحه هذا قد يضعّفه ذاك، وكتاب البخاري الّذي يعتبر بعد كتاب الله صحّة قد استدرك عليه الأئمّة وانتقدوه، فكيف بابن قتيبة الّذي لم يدّع يوماً بأنّه إمام في أيّ علم أخذ منه بسبب.

ـ على أنّ ذلك لا يعني أن نسلّم بنتائج ذلك الطّعن الّذي يذهب بكلّ كتب ابن قتيبة. إنّ الّذي حمل لواء الطّعن في هذا الرّجل هو أبو بكر بن الأنباري (ت328هـ/ 939م). وإذا بحثنا عن أسباب هذا الطّعن وجدناها ترجع إلى سببين رئيسيّين:

الأوّل: أنّ ابن الأنباري كان من نحاة الكوفة بينما كان ابن قتيبة من البصريّين، بل سعى إلى الجمع بين الاتّجاهين. فظهر لابن الأنباري أنّ ابن قتيبة لم يضبط مذهب الكوفيّين ولا مذهب البصريّين. لذلك كان يصفه بالغباوة والغفلة وقلّة المعرفة. ولا نرى هذا سبباً مقنعاً للطّعن في الرّجل بل هي علامة صحّة إذ هي تأليف بين مذهبين لغويّين يقف كلّ منهما على جَانِبٍ من الحقيقة.

الثّاني: أنّ ابن قتيبة ردّ على أبي عبيد القاسم بن سلام في كتابه «إصلاح الغلط في غريب الحديث لأبي عبيد» ذكر ذلك الإمام ابن تيميّة (ت728هـ/ 1327م)[1]. ولا نراه سبباً وجيهاً للطّعن في صاحبه؛ لأنّه لم يَدَّعِ في ذلك الغلط أنّه اشتمل على ضلالة أو زيغ عن سنّة وإنّما هو في رأيٍ قضَى به على معنى مستتر، أو حرف غريب مشكل. وقد ردّ الشّافعي على الثّوري وعلى أستاذه مالك، وردّ الفرّاء على الكسائيّ، والكمال لله وحده. فلماذا نُخَطِّئُ الرّجلَ وقد سلك في ذلك مسلك أمثاله من أهل العلم؟

ـ أمّا بالنّسبة للطّعن الثّاني الّذي يتمثّل في القول بأنّ صاحب هذه الكتب هجّام ولوج فيما لا يحسنه ولا يتقنه فهو صادر عن إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت478هـ/ 1085م) وهو يعني بذلك كلامه في الكلام كما نبّه إليه الحافظ ابن حجر الّذي نقل عنه عبارته هذه[2].

مع أنّ ابن قتيبة قد جالس أصحاب الكلام وأخذ عنهم الكثير، فإنّه كره مجالسهم وقال عنهم في كتابه «تأويل مختلف الحديث»: «وقد تدّبرت مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويعيبون النّاس بما يأتون . . . إلخ»[3] ووصف جرأتهم على الله وقلّة توقّيهم، لذلك كان في كتبه يحاور غيره حسب مقتضى لسان العرب وما يؤدّي إليه المنهج اللّغوي. أمّا الكلام فقد اعترف ابن قتيبة بأنّه لا شأن له به وقال: «ولا أرى أكثر من هلك إلّا به».

وهذه عبارات تُغضب أهل الاختصاص من المتكلّمين من أمثال الجويني الّذي يعلم يقيناً أنّ أصحاب الكلام ليسوا جميعاً مثل هؤلاء الّذين لقيهم ابن قتيبة، بل فيهم الصّالحون والمتّقون الّذين يخافون الله ويعظّمونه.

بقي أن نشير إلى أنّ إمام الحرمين أشعريّ العقيدة، وقد كان الأشاعرة يتوارثون التّحامل على ابن قتيبة من المشرق إلى المغرب[4]. وقد يكون السّبب

---

(1) ابن تيميّة: تفسير سورة الإخلاص: مجموع فتاوى ابن تيميّة ج17، ص411.
(2) انظر: ابن حجر: لسان الميزان ج3، ص440.
(3) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص13.
(4) انظر: ابن عبد الجّليل (منصف): منهج ابن قتيبة في الرّدّ على خصومه ص167.

راجعاً إلى محاولته تأويل الآيات المتشابهات. لكن يعكّر هذا أنّ متأخّري الأشاعرة أنفسهم أصبحوا يؤوّلون صفات الله تعالى، حتّى يتجنّبوا التّجسيم والتّشبيه، فلماذا يعاب ذلك على ابن قتيبة؟

ـ أمّا بالنّسبة للطّعن الثّالث القائم على أنّ صاحب هذه الكتب خبيث اللّسان، يقع في حقّ كبار العلماء، لذلك لم تشتهر كتبه إلّا عند العامّة ومن لا بصيرة له، ففيه جانب من الصّحّة لكنّ أكثره خطأ.

ذلك أنّ ابن قتيبة قد هاجم النّظّام والجاحظ وثمامة وغيرهم من كبار المعتزلة. لكنّ صاحب هذا الطّعن ـ وهو ابن تغري بردي (ت874هـ/ 1469م) ـ يقصد نقده لأبي حنيفة النّعمان وهو حنفيّ المذهب.

نعم؛ إنّ ابن قتيبة بعد أن تعرّض لأصحاب الكلام خصّص فصلاً في مقدّمته لذكر أصحاب الرّأي والقياس، بيّن فيه أنّهم يختلفون ويقيسون ثمّ يَدَعُون القياس ويستحسنون، ويقولون بالشّيء ويحكمون به ثمّ يرجعون. ونقل عن أستاذه ابن راهويه (ت238هـ/ 852م) تقبيحه لأصحاب الرّأي وتحكّم أبي حنيفة في الدّين ومخالفة كتاب الله.

وقد كان ابن راهويه صاحب مذهب فقهي، وله أتباعه. فلا غرابة في طعنه على أبي حنيفة هذا الطّعن الّذي ما كان ينبغي أن يصدر عنه في حقّ هذا الإمام. وأن يجتهد المؤمن للوصول لمعرفة الحقّ خيرٌ من أن يُعرض عن الاجتهاد. ثمّ إن بَدَا له الخطأ في اجتهاده، فأن يَرجع إلى الحقّ أولى من أن يتمادى في الباطل.

أمّا نسف مذهبٍ كاملٍ بمجرّد الادّعاء بأنّه مخالف لكتاب الله فهو من التّجنّي الّذي ينبغي الإعراض عنه. كما أنّ مهاجمة كتب ابن قتيبة بحجّة أنّه طعن في كبار العلماء أمرٌ لا نراه إلّا من بقايا تهوّر عهود الانحطاط وقمع الفكر، ينبغي أيضاً تجاوزه عسى أن نتصرّف بموضوعيّة، وأن نحكم بعيداً عن الهوى والرّوح الإقصائيّة.

ـ كُتُبُ ابن قتيبة رحمه الله تعالى تداولها العلماء وأهلُ الاختصاصات المتعدّدة، نوّه بها غير واحد من الفضلاء: من ذلك أنّ العلّامة عبد الرّحمٰن بن

خلدون (ت808هـ/ 1405م) جعل مصنّف «أدب الكاتب» أحد الدّواوين الأربعة في أصول علم الأدب مع كتاب الكامل للمبرّد (ت285هـ/ 898م) والبيان والتّبيين للجاحظ (ت255هـ/ 868م) والنّوادر لأبي علي القالي (ت356هـ/ 966م)، بل جعله في مقدّمتها وقال: «وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها»[1]. وأثنى أبو سليمان الخطّابي (ت388هـ/ 998م) على «غريب الحديث» لابن قتيبة وما فيه من «إشباع التّفسير وإيراد الحجّة وذكر النّظائر وتخليص المعاني».

وترجم له أبو الفرج عبد الرّحمٰن بن الجوزي (ت597هـ/ 1200م) وصرّح بأنّ كتبه مشهورة بين العلماء[2].

وأثنى على كتبه أيضاً الحافظ ابن كثير (ت774هـ/ 1372م) فقال: «صاحب المصنّفات الكثيرة، البديعة المفيدة، المحتوية على علوم جمّة نافعة»[3].

ووفّاه شيخ الإسلام ابن تيميّة (ت728هـ/ 1327م) حقّه في تفسيره لسورة الإخلاص لمّا وصفه بأنّه أحد الأئمّة والعلماء والفضلاء ومن أجودهم تصنيفاً وأحسنهم ترصيفاً حتّى قيل: هو لأهل السّنّة مثل الجاحظ للمعتزلة فإنّه خطيب السّنّة، كما أنّ الجاحظ خطيب المعتزلة[4].

فلا بدّ من التّروّي قبل إصدار الأحكام والتّحلّي بسعة الصّدر، ولنخش الله في علمائنا، ولا ننسف جهودهم بجرّة قلم، فلا ديننا يسمح بهذا ولا المنهج العلميّ يقضي بذلك.

---

(1) ابن خلدون: المقدّمة ص460.

(2) ابن الجوزي: المنتظم ج5، ص105.

(3) ابن كثير: البداية والنّهاية ج11، ص48.

(4) انظر: ابن تيميّة: تفسير سورة الإخلاص: مجموع فتاوى ابن تيميّة ج17، ص392، وراجع صقر: مقدمة تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (دار إحياء الكتب العربية).



المبحث الثّاني

جهود ابن قتيبة في الجمع بين الأحاديث

1 ـ رفع الاختلاف باختلاف المواضع:

تبدو بعض الأحاديث متناقضة متعارضة، تحتاج إلى شيء من النّظر حتّى يزول الاختلاف بينها. وإنّنا نجد ابن قتيبة يستعمل آليّة جديدة من آليّات الجمع بين الأحاديث هي التّفريق بين مواضع تَنَزُّلِ معانيها.

مثال ذلك أنّ ابن قتيبة رحمه الله تعالى ذكر حديث جرهد بن رزاح الأسلمي ﷺ (ت61هـ/ 680م) أنّ رسول الله ﷺ مرّ عليه وهو كاشف فخذه فقال: «**غَطِّهَا فإنّ الفخذ من العورة**» وهذا حديثٌ حسّنه التّرمذيّ[1] وأخرجه البيهقي في السّنن الكبرى مع حديث ابن عبّاس ومحمّد بن جحش عن النّبيّ ﷺ ثمّ قال: «وهذه أسانيد صحيحة يحتجّ بها»[2].

لكن تعقّبه الإمام علاء الدّين بن علي التّركماني (ت745هـ/ 1344م) بأنّ في حديث جرهد ثلاث علل: إحداها أنّ في سنده اضطراباً. الثّانية أنّه مَرْويٌّ من طريق فيه راوٍ مجهول الحال وهو عبد الرّحمٰن أبو زرعة. الثّالثة أنّ التّرمذي أخرجه ثمّ قال: ما أرى إسناده بمتّصل.

ثمّ أعلّ ابن التّركماني حديثي ابن جحش وابن عبّاس أيضاً[3]. لذا علّقه

---

(1) التّرمذي: السّنن، كتاب الأدب: 40، ما جاء أنّ الفخذ عورة ج5، ص110، ح2795؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الحمام: 2، باب النّهي عن التّعرّي ج4، ص39 ـ 40، ح4014. وهو حديث ضعيف.

(2) البيهقي: السّنن الكبرى ج2، ص228.

(3) ابن التّركماني: الجوهر النّقيّ: هامش السّنن الكبرى للبيهقي ج2، ص227 ـ 229.

البخاريّ في صحيحه بصيغة التّمريض فقال: «ويروى عن ابن عبّاس وجرهد ومحمّد بن جحش عن النّبيّ ﷺ: **«الفخذ عورة»**»[1].

إلّا أنّ ابن قتيبة ذكر بعد ذلك حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ مضطجعاً في بيته كاشفاً فخذه، فاستأذن أبو بكر رضي الله عنه فأذن له وهو كذلك، ثمّ استأذن عمر رضي الله عنه فأذن له وهو كذلك، ثمّ استأذن عثمان رضي الله عنه فجلس وسوّى ثيابه، فلمّا خرج قالت له عائشة في ذلك فقال: **«ألا أستحيي من رجل تستحيي منه الملائكة»** وهذا حديث صحيح ثابت أخرجه الإمامان البخاري ومسلم[2].

اختار ابن قتيبة للحديثين من التّراجم قوله: «قالوا حديثان متناقضان». وبعد ذكر الحديثين أكّد قولهم بأنّ الحديث الأوّل خلاف الحديث الثّاني.

لكنّ المصنّف رفض اعتبار الحديثين مختلفين، ورأى أنّ لكلّ واحد من الحديثين موضعاً فإذا وضع موضعه زال ما توهّموه من الاختلاف. ولم يذكر شيئاً عن درجة الحديثين، ولم يتكلّم عن إسناد أيّ واحد منهما، بل توجّه مباشرة إلى الجمع بينهما باختلاف المواضع.

فأمّا حديث جرهد فموضعه طريق النّاس وبين مَلَئِهم. ففي هذا الموضع أمر النّبيّ ﷺ بستر الفخذ واعتبره من العورة الّتي يجب أن تستر. وأكّد ابن قتيبة على وجود حرف الجرّ «من» في قوله ﷺ: **«من العورة»**. وفَهِمَ منه أنّه يقتضي المغايرة، فلم يقل «فإنّه عورة» بل قال: **«من العورة»** ممّا يعني أنّ العورة غير الفخذ.

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّلاة 12، باب ما يُذكر في الفخذ ج1، ص403 معلّقاً.

(2) البخاري: المصدر نفسه، كتاب فضائل أصحاب النّبيّ ﷺ: 7 «باب مناقب عثمان بن عفّان رضي الله عنه» ج7، ص44، ح3695 ورد فيه قوله: «قد كشف عن ركبتيه أو ركبته»؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة، ح26، باب من فضائل الصّحابة عثمان بن عفان رضي الله عنه ج4، ص1866؛ وفيه: قوله: «كاشف عن فخذيه أو ساقيه» على الشّك.

وأدّاه بحثه اللّغوي هذا إلى تقسيم العورة إلى عورتين: مخفّفة ومغلّظة، فالمغلّظة السّوءتان، والمخفّفة الفخذان. وقد سُمّيا عورة لإحاطتهما بها ودُنُوّها منهما. ويجوز إبداهما في الحمّام والبيت والمواضع الخالية، ولا يحسُن ذلك في جماعات النّاس وأسواقهم.

أمّا الحديث الثّاني فموضعه بيت رسول الله ﷺ. لذلك كان كاشفاً فخذه ولم يستره من دخول من يأنس به، فلمّا صاروا ثلاثة كره باجتماعهم ما كرهه لجرهد من إبدائه لفخذه بين النّاس، واستتر منهم[1].

هكذا جمع ابن قتيبة رحمه الله تعالى بين الحديثين باختلاف المواضع، ونفى الاختلاف الظّاهر بينهما.

إلّا أنّ ما ذهب إليه ابن قتيبة يعكّره ما أخرجه البخاري ومسلم من حديث أنس بن مالك ﷺ أنّ رسول الله ﷺ حسر الإزار عن فخذه في غزوة خيبر حتّى نظر إلى بياضه[2].

ويمكن أن ننتصر لابن قتيبة بأنّ النّبيّ ﷺ لم يكشف فخذه بقصد منه. فيكون ذلك أيضاً من باب اختلاف المواضع، خصوصاً وأنّ الرّواية تنصّ على أنّه ﷺ كان راكباً دابّة في حالة سير إلى غزوة، ولم يكن ذلك في موضع مثل موضع جرهد.

2 ـ رفع الِاختلاف باختلاف الأحوال:

قد يلتجئ ابن قتيبة رحمه الله تعالى إلى الجمع بين الأحاديث باختلاف الأحوال، بحيث أنّ الشّيء الواحد أو الفعل الواحد قد يأخذ حكماً في حال معيّن لكنّ ذلك الحكم لا يُصاحبه إذا تغيّرت الأحوال.

مثال ذلك أنّه ذكر حديث عائشة ﷺ أنّها قالت: «كنت أفرك المنيّ من

---

(1) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص323 ـ 324.

(2) البخاري: الجّامع الصحيح، كتاب الصّلاة 12، باب ما يذكر في الفخذ ج1، ص404، ح371؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب النّكاح، ح84، باب فضيلة إعتاقه أمة ثمّ يتزوّجها ج2، ص1043 ـ 1044.

ثوب رسول الله ﷺ فيصلّي فيه» وهو حديث صحيح أخرجه مسلم وغيره[1]، وفيه دليل على أنّ المنيّ طاهر لأنّ الفرك لا يُطهّر نجاسة فمثله مثل اللّبن والمخاط، لذا إستجاز قوم فركه والصّلاة فيه وجعلوا ذلك سنّة.

لكنّه ذكر بعد ذلك حديث عائشة ﵂ قالت: أنّها كانت تغسل أثر المنيّ من ثوب رسول الله ﷺ ثمّ قالت «ثمّ أراه فيه بقعة أو بقعاً» وهذا أيضاً حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم[2] وفيه دليل على أنّ المنيّ نجس، لذا لم يستجز قوم إلّا غسله من الثّوب، فبدا بذلك الحديثان متناقضين.

لرفع التّناقض الظّاهر بين الحديثين بيّن ابن قتيبة رحمه الله تعالى أنّ الجمع بينهما سهل يسير إذا علمنا أنّ عائشة ﵂ إنّما كانت تفرك المنيّ من ثوب رسول الله ﷺ إذا كان يابساً؛ لأنّ الفرك لا يكون إلّا على يابس. ويُؤيّد هذا ما جاء في بعض الرّوايات أنّها كانت تفركه بأصابعها أو بظفرها وفي رواية (تحتّه)[3] فرُبّما بقي في شعار النّبيّ ﷺ حتّى يَيْبس، في مدّة يسيرة لا سيما في الصّيف. أمّا إذا كان المنيّ رطباً، فلا يُفرك بل يُغسل، وفي هذه الحالة أيضاً يبقى أثره في الثّوب. هذه طريقة ابن قتيبة في جمعه بين الحديثين[4].

أمّا ابن حجر العسقلاني (ت852هـ/ 1448م) فجمع بينهما وبين أقوال الأئمّة المختلفة بوجه شامل: فعلى القول بطهارة المنيّ يحمل الغسل على الاستحباب للتّنظيف لا على الوجوب، وهذه طريقة الشّافعي وأحمد وأصحاب الحديث. وعلى القول بنجاسته يحمل الغسل على ما كان رطباً والفرك على ما

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة، ح105، باب 32، حكم المنيّ ج1، ص238؛ وأبو داود: السنن، كتاب الطّهارة: 136، باب المنيّ يصيب الثّوب ج1، ص101، ح371؛ وأحمد: المسند ج6، ص132.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الوضوء 64، باب غسل المنيّ وفركه ج1، ص287، حَ229؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة، ح108، باب حكم المنيّ ج1، ص239.

(3) انظر: الشّوكاني: نيل الأوطار ج1، ص53 ـ 55.

(4) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص173 ـ 174.

كان يابساً، وهذه طريقة الحنفيّة. ورجّح الحافظ الطّريقة الأولى[1] ـ وهو شافعيّ ـ لأنّ فيها العمل بالخبر والقياس معاً؛ لأنّه لو كان نجساً لكان القياس وجوب غسله دون الاكتفاء بفركه، كالدّم وغيره فيما لا يعفى عنه من الدّم بالفرك.

مثاله أيضاً روايته لحديث أنس في نهي النّبيّ ﷺ أن يشرب الرّجل قائماً[2]، وروايته لحديث ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ يشرب وهو قائم[3]. تمسّك قوم بالحديث الأوّل وفهموا منه تحريم الشّرب قائماً[4]. وروى آخرون جواز ذلك استناداً للحديث الثّاني.

إلّا أنّ ابن قتيبة رحمه الله تعالى جمع بين الحديثين حسب أحوال الشّرب: فرأى أنّ الحديث الأوّل نهى أن يشرب المرء ماشياً غير مطمئنّ، كأن يكون مستعجلاً في سفر أو حاجة فيناله من ذلك شَرَقٌ أو تعقّد من الماء في صدره. أمّا الحديث الثّاني فأجاز الشرب قائماً أي: إذا كان غير ماش ولا ساع، فكان على طمأنينة، فهو بمنزلة القاعد. وقد نحا ابن قيّم الجوزيّة رحمه الله تعالى (ت751هـ/ 1350م) هذا النّحو أيضاً[5].

أمّا مستند ابن قتيبة في تفسير القيام بالمشي فهو ما تعوّد عليه العرب من قولهم «قم في حاجتنا» وهم لا يقصدون بذلك مُجرّد القيام، إنّما يريدون «امش في حاجتنا» و«اسع في حاجتنا» ودعّم رأيه هذا ببيت للأعشى (ميمون بن قيس ت7هـ/ 628م):

---

(1) ابن حجر: فتح الباري ج1، ص286.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الأشربة، ح112، باب 14 كراهية الشّرب قائماً ج3، ص1600.

(3) رواية ابن عمر عند التّرمذي: السّنن، كتاب الأشربة: 11 ما جاء في النّهي عن الشّرب قائماً ج4، ص300، ح1180 وقال: حديث **صحيح غريب**، وكتاب الأشربة: 12، باب ما جاء في الرّخصة في الشّرب قائماً، ح1882.

(4) انظر: ابن حزم: المحلّى ج7، ص519 ـ 520؛ والألباني: سلسلة الأحاديث الصّحيحة ج1، ص289.

(5) انظر: ابن قيّم الجوزيّة: زاد المعاد ج4، ص184.

يَـقُـومُ عَـلَـى الْـوَغْـمِ قَـوْمـه   فَـيَـعْـفُـو إِذَا شَـاءَ أَوْ يَـنْـتَـقِـم[1]

(البحر الطّويل)

فبما أنّه جاز استعمال القيام بمعنى المشي والسّعي، جاز أن يحمل عليه حتّى يجمع بين الاختلاف الظّاهر بين الحديثين وينتفي التّعارض عن أدلّة الشّريعة.

3 ـ الجمع بين الحديثين بالاختلاف المباح:

هذه طريقة عوّدنا بها الأئمّة في الجمع بين الأحاديث الّتي تبدو متعارضة وقد تفنّن الإمام الشّافعي رحمه الله تعالى في ذكر الأمثلة على ذلك في كتابه اختلاف الحديث وتبعه الأئمّة من المحدّثين والفقهاء.

مثال الجمع بين الحديثين بالاختلاف المباح ما ذكره من حديث عائشة ﵂ أنّ رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن ينام وهو جُنب توضّأ وُضُوءَهُ للصّلاة، وحديث عائشة ﵂ أيضاً أنّ النّبيّ ﷺ كان ينام وهو جُنب من غير أن يمسّ ماء. وحاول الجمع بين الحديثين رغم أنّهما لا يستويان في الصّحّة فالحديث الأوّل صحيح لا غبار عليه أخرجه البخاري وغيره[2] أمّا الحديث الثّاني فأخرجه أبو داود وأعقبه بقول يزيد بن هارون السّلمي أبي خالد الواسطي (ت206هـ/ 821م): «هذا الحديث وهم»[3] لكنّ المحدّث ناصر الدّين الألباني صحّحه في كُتبه[4].

---

(1) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص335 ـ 336. والوغم: الثأر.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الغسل: 25، باب كينونة الجنب في البيت إذا توضّأ ج1، ص335، ح276 ـ 26، باب نوم الجنب ج1، ص335، ح287 ـ 27؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحيض، ح21 وسياقه أوضح: «باب 6 جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له» ج1، ص248.

(3) أبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة: 90، باب في الجنب يؤخّر الغسل ج1، ص58، ح228؛ والنّسائي: السّنن الكبرى، كتاب عشرة النّساء ج5، ص332.

(4) انظر: الألباني: صحيح أبي داود، ح223؛ وآداب الزّفاف في السّنّة المطهّرة، المكتب الإسلامي، الطّبعة الثّانية، 1409هـ/ 1989م، ص115.

إلّا أنّ ابن قتيبة لم يلتفت إلى الصّناعة الحديثيّة ورأى أنّ الفعلين جائزان: فمن شاء أن يتوضّأ وضوءه للصّلاة بعد الجماع ثمّ ينام، ومن شاء غسل يديه وذكره ونام، ومن شاء نام من غير أن يمسّ ماء، غير أنّ الوضوء أفضل(1).

وهذا من اختلاف المباح لأنّ الرّسول ﷺ كان يفعل هذا مرّة ليدلّ على الفضيلة، وهذا مرّة ليدلّ على الرّخصة، فلا تعارض ولا تناقض.

4 ـ الجمع بتخصيص الحكم:

من طرائق ابن قتيبة رحمه الله تعالى في الجمع بين الأحاديث تخصيص الحكم بأناس معيّنين دون غيرهم. **مثال** ذلك أنّه عقد باباً بعنوان «قالوا: حديث يبطله الإجماع والكتاب» ذكر فيه حديث ابن أمّ مكتوم الّذي استأذن على رسول الله ﷺ وعنده امرأتان من أزواجه فأمرهما بالاحتجاب فقالتا: «يا رسول الله إنّه أعمى» فقال: **«أفعمياوان أنتما؟»**(2).

ووجه الإشكال في الحديث أنّه مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أنّه لا يحرم على النّساء أن ينظرن إلى الرّجال إذا استترن، وقد كنّ يخرجن في عهد الرّسول ﷺ إلى المسجد ويصلّين مع الرّجال. كما أنّه ورد في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النّور: 31] فنصّت الآية على أنّه يجوز أن يبدو من المرأة زينتها الظّاهرة وهذا خلاف ما ورد في الحديث.

للخروج من الاختلاف والتّعارض ذكر ابن قتيبة أنّ الله تعالى أمر أزواج رسول الله ﷺ بالحجاب سواء دخل عليهنّ الأعمى أو البصير، وهذه خاصّة لهنّ، دون نساء المؤمنين. كما أنّ فرض الاحتجاب خاصّ بهنّ إذا كنّ في

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص240 ـ 241.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب اللّباس: 37، باب في قوله ﷻ: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ﴾ [النّور: 31] ج4، ص63، ح4112. وانظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص225. والحديث **ضعيف** لجهالة راوٍ في سَنَده.

منازلهنّ، لا إذا خرجن لحوائجهنّ الّتي لا بدّ من الخروج لها. هكذا يكون التّخصيص من جهتين: جهة كون الخطاب موجّها إلى نساء النّبيّ دون غيرهنّ، وجهة كونه خاصّاً بموضع دون آخر. ويكون فرض الحجاب عليهنّ كتحريم نكاحهنّ على جميع المسلمين.

مثاله أيضاً حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا تكتبوا عنّي شيئاً سوى القرآن فمن كتب عنّي شيئاً فليمحه»**[1] مع حديث الإذن لعبد الله بن عمرو في أن يكتب ما يسمعه من رسول الله ﷺ من الحديث[2].

رأى ابن قتيبة رحمه الله تعالى أنّ إزالة هذا التّعارض يكون بطريقتين:

ـ **الأولى**: أن يكون النّهي سابقاً للإذن، بحيث أنّ النّبيّ ﷺ كان يسعى إلى المحافظة على القرآن الكريم وسلامته من أن يدخله كلام البشر، فلمّا اطمأنّ إلى حفظهم أذن لهم في كتابة أحاديثه.

ـ **الثّانية**: أن يكون خصّ بالإذن عبد الله بن عمرو ﷺ؛ لأنّه كان قارئاً للكتب المتقدّمة ويكتب بالسّريانيّة والعربيّة، بينما كان غيره من الصّحابة أمّيّين، لا يكتب منهم إلّا الواحد والاثنان، وإذا كتب لم يتقن. فلمّا خشي عليهم الغلط فيما يكتبون نهاهم، ولمّا أمن على عبد الله بن عمرو ذلك أذن له. ودعّم ذلك بحديث أخرجه بسند عن شيخه ابن راهويه (ت238هـ/ 852م)[3].

نلاحظ أنّ ابن قتيبة رحمه الله تعالى قدّم احتمالين لرفع الاختلاف والتّعارض بين الحديثين. لكنّه ترك الاحتمال الأوّل عارياً عن الدّليل فيبقى

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزّهد: 72 ح، باب التّثبّت في الحديث وحكم الكتابة ج4، ص2298.

(2) انظر مثلاً: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العلم: 39، باب كتابة العلم ج1، ص184، ح113؛ وأبا داود: السّنن، كتاب العلم، باب 3 في كتابة العلم ج3، ص318، ح3646.

(3) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص286 ـ 287. وانظر للتّوسّع: الخطيب البغدادي: تقييد العلم؛ وتصدير الدّكتور يوسف العشّ ص8 ـ 14.

النّسخ مجرّد احتمال، بينما أكّد الاحتمال الثّاني، ودعّمه بسند نقليّ عن النّبيّ ﷺ ممّا يعني أنّه قدّمه على غيره. فيكون النّهي عامّاً لكلّ أصحابه الّذين لا يكتبون، ويكون الإذن خاصّاً بعبد الله بن عمرو ومن كان مثل ابن عمرو في إتقان كتابته.

5 ـ رفع الاختلاف ببيان الغلط في التّأويل:

كثيراً ما نجد الإمام ابن قتيبة رحمه الله تعالى يُزيل الاختلاف بين الأحاديث ببيان الغلط في تأويل من ادّعى الاختلاف والتّعارض. وله في ذلك طريقتان:

أ ـ أن يكتفي ببيان الصّواب دون أن يُخطّئ من ادّعى التّناقض والاختلاف. من ذلك أنّه ذكر حديث «**أيّما إهاب دبغ فقد طهر**»[1] وأنّه ﷺ مرّ بشاة ميتة فقال: «**ألا انتفعتم بإهابها**»[2] ثمّ ذكر حديثاً يُخالف هذين الحديثين وهو قوله ﷺ: «**لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب**»[3].

اختلف علماء المسلمين في دباغ جلود الميتة وطهارتها بالدّباغ على سبعة مذاهب ذكرها الإمام محيي الدّين يحيى بن شرف النّووي (ت676هـ/ 1277م)[4]. ونقلها الإمام محمد بن علي الشّوكاني (ت1250هـ/ 1834م) ضامّاً إليها حججها ناسباً كلّ قول إلى صاحبه[5]. وأرجع الفقيه المجتهد أبو الوليد محمد بن أحمد، ابن رشد (ت595هـ/ 1198م) الاختلاف إلى تعارض

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الحيض، ح105، باب 27 طهارة جلود الميتة بالدّباغ ج1، ص277.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب اللّباس: 41، باب في أهب الميتة ج4، ص65 ـ 66، ح4120 وهو حديث **صحيح**.

(3) أبو داود: المصدر نفسه: الباب 42 من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة ج4، ص67، ح4127 و4128. وهما حديثان **صحيحان**.

(4) انظر: النّووي: شرح صحيح مسلم ج2، ص428 نُسخة إرشاد السّاري؛ وانظر: الأبّي: إكمال إكمال المعلم ج2، ص117 و118.

(5) انظر: الشّوكاني: نيل الأوطار ج1، ص61 ـ 62.

الآثار في ذلك[1].

إلّا أنّ ابن قتيبة رفض اعتبار هذه الآثار متعارضة وأبدى ارتياحه المسبق إلى عدم وجود التّناقض بينهما بناء على فهم لفظة «إهاب» الواردة في هذه الآثار.

فالإهاب في اللّغة هو الجلد الّذي لم يُدبغ فإذا دُبغ زال عنه هذا الاسم[2] وأصبح اسمه شناً وقربة. وهذا يعني أنّ الجلد ذكاته دباغه؛ أي: أنّ الدّباغ في التّطهير بمنزلة الذّكاة في إحلال الشّاة كما ورد في إحدى طرق الحديث. فإذا لم يدبغ فهو الإهاب الّذي نهى النّبيّ ﷺ عن الانتفاع به، لكن إذا دُبغ زال المنع وجاز الانتفاع.

وأيّد ابن قتيبة رأيه هذا بنقول من لسان العرب: منها حديث عن ابن عمر عن عائشة، وبيت من الشّعر للنّابغة الجعدي (ت78هـ/ 697م) يذكر فيه بقرة وحشيّة أكل الذّئب ولدها وهي غائبة عنه ثمّ أتته:

فَلَاقَتْ بَيَاناً عِنْدَ أَوَّلِ مَعْهَدٍ إِهَاباً وَ مَعْبُوطاً مِنَ الْجَوْفِ أَحْمَرَا

(البحر الطّويل)

بل رجع ابن قتيبة إلى ربط لفظتين في الحديث الّذي ينهى عن الانتفاع بذلك هما «إهاب» و«عصب». واستنتج أنّ قرن العصب بالإهاب في النّهي عنهما إنّما كان لأنّ العصب لا يقبل الدّباغ، بينما صرّح في حديث شاة ميمونة ﵂ بأنّهم إن دبغوا الإهاب جاز الانتفاع به. ولا شكّ أنّ منهج ابن قتيبة في الجمع بين الحديثين أولى من ادّعاء تعارضهما، لذلك لم يتردّد الحافظ أبو الفيض الغماري رحمه الله تعالى في الحكم بصحّة الحديثين وأنّه لا مُعارضة بينهما فإنّ الإهاب إنّما هو اسم للجلد قبل أن يُدبغ[3].

ب ـ أن يصرّح بالغلط في التّأويل ممّن ادّعى تعارض الأحاديث: **مثاله ما**

---

(1) انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ج2، ص185 ـ 186 نسخة الهداية.

(2) انظر: ابن الأثير: النّهاية ج1، ص83؛ وابن منظور: لسان العرب ج1، ص252. وانظر أيضاً: الشّوكاني: نيل الأوطار ج1، ص60.

(3) انظر: الغماري: الهداية في تخريج أحاديث البداية ج2، ص188.

ذكره من حديث النّبيّ ﷺ أنّه تعوّذ بالله من الفقر ومعارضته بقوله ﷺ: «**اللّهمّ أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين**» وقوله عليه الصّلاة والسّلام: «**الفقر بالمؤمن أحسن من العذار الحسن على خدّ الفرس**»[1].

لم يهتمّ ابن قتيبة كعادته بأسانيد هذه الأحاديث ليُميّز صحيحها من سقيمها، والأصحّ فيها من الصّحيح. وذلك أنّ الحديث الأوّل صحيح بل في أعلى درجات الصّحّة إذ اتّفق الشّيخان على إخراجه[2]. والحديث الثّاني أخرجه التّرمذي من طريق أنس بن مالك[3] وفي سنده الحارث بن النّعمان اللّيثي. قال ابن أبي حاتم الرّازي: «سألت أبي عنه فقال: ليس بقويّ»[4] أمّا البخاري فقال عنه: «منكر الحديث»[5] وهي عبارة تفيد منه التّضعيف الشّديد، حتّى ذكروا عنه أنّه قال: «كلّ من قلت فيه منكر الحديث فلا تحلّ الرّواية عنه»[6]. لذلك أخرجه الإمام أبو الفرج بن الجوزي (ت595هـ/ 1198م) في كتابه الموضوعات، وتعقّبه الإمام جلال الدّين السّيوطي (ت911هـ/ 1505م) بأنّ قول ابن الجوزي: «منكر الحديث» لا يقتضي أن يكون موضوعاً[7].

---

(1) ابن قتيبة: مختلف الحديث، ص167. الحديث الأوّل صحيح، أمّا الثاني والثالث فضعيفان.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الدّعوات: 39، باب التّعوّذ من المأثم والمغرم 11 ـ 151؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الذّكر، ح49، باب 14 التّعوّذ من شرّ الفتن وغيرها ج4، ص2078.

(3) التّرمذي: السّنن، كتاب الزُّهد 37، باب ما جاء أنّ فقراء المهاجرين يدخلون الجنّة قبل أغنيائهم ج4، ص577، ح2352.

(4) ابن أبي حاتم: الجرح والتّعديل، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدرآباد، الطبعة الأولى، 1371هـ/ 1952م، ج3، ص91.

(5) البخاري، كتاب الضّعفاء الصّغير، دار الوعي، حلب، الطبعة الأولى، 1396هـ/ 1976م، ص28.

(6) انظر: السّبكي: طبقات الشّافعيّة الكبرى ج2، ص9؛ والسّيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص349.

(7) السّيوطي: اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر (د.ط.ت) ج2، ص325.

وأخرج هذا الحديث أيضاً ابن ماجه من طريق أبي سعيد الخدري رضي الله عنه[1]. وفيه أبو المبارك، وهو مجهول، كما صرّح بذلك الذّهبي وابن حجر[2]. وذكر المحدّث محمد ناصر الدّين الألباني للحديث عدّة طرق لا يخلو واحد فيها من قادح، لكنّه علّق عليها بقوله: «إلّا أنّ مجموعها يدلّ على أنّ للحديث أصلاً»[3] وهذا ما جعله يخرج الحديث في سلسلة الأحاديث الصّحيحة ويحكم عليه بالصّحّة، ونعدّ هذا من تساهلاته، ولعلّه تأثّر بالحاكم النيسابوري الّذي أخرج هذا الحديث في المستدرك ووافقه الذّهبي[4].

وما كان للذّهبي أن يصحّح هذا الحديث وفيه يزيد بن سنان الّذي ترجم له بنفسه في «ميزان الاعتدال» وساق أقوال الأئمّة في تضعيفه وذكر له جملة من الأحاديث المنكرة وعدّ منها هذا الحديث[5].

أمّا الحديث الثالث فلم يخرجه البخاري ولا مسلم ولا أبو داود ولا الترمذي ولا النّسائي ولا ابن ماجه ولا مالك ولا أحمد ولا الدّارمي، وإنّما نسبه جلال الدّين السّيوطي (ت911هـ/ 1505م) إلى الطّبراني في الكبير عن شداد بن أوس وعن سعيد بن مسعود ورمز إليه بحرف «الضّاد» ممّا يعني أنّ الحديث ضعيف[6]. وذكره أبو حامد محمّد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) في إحيائه مستشهداً به على فضيلة الفقر مطلقاً ومدحه بناء على كونه من الكمالات[7]،

---

(1) ابن ماجه: السّنن، كتاب الزُّهد 7، ج2، ص1381 ـ 1382، ح4126.

(2) الذّهبي: ميزان الاعتدال ج4، ص567، وقال: «لا يُدْرَى من هذا وخبره منكر» ثمّ قال: «فأبو المبارك لا تقوم به حجّة لجهالته. وانظر: ابن حجر: تقريب التّهذيب ج2، ص469؛ وتهذيب التّهذيب ج12، ص220.

(3) الألباني: إرواء الغليل ج3، ص362، وأخرجه في صحيح سنن ابن ماجه برقم 3328، ج2، ص396.

(4) الألباني: سلسلة الأحاديث الصّحيحة ج1، ص555.

(5) الذّهبي: ميزان الاعتدال ج4، ص427.

(6) انظر: السّيوطي: الجامع الصّغير في أحاديث البشير النّذير، دار الكتب العلميّة، الطبعة الرّابعة (د.ت) ص80.

(7) الغزالي: إحياء علوم الدّين، طبعة كتاب الشعب، مصر ج13، ص2400.

فعلّق الحافظ زين الدّين عبد الرّحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ/ 1403م) في «المغني عن حمل الأسفار» بأنّه ضعيف، «والمعروف أنّه من كلام عبد الرّحمٰن بن زياد بن أنعم»[1] يعني أنّه ليس من كلام النّبيّ ﷺ. ولعلّ هذا ما يبرّر ذكر السّيوطي هذا الحديث في الموضوعات، لكنّ تعقّبه الحافظ ابن عراق الكناني (ت963هـ/ 1555م) بأنّ الحكم عليه بالنّكارة لا يقتضي أن يكون موضوعاً[2]..

إلّا أنّ ابن قتيبة رحمه الله تعالى لم يعرّج على أسانيد هذه الأحاديث. ولعلّ ذلك راجع إلى الأسباب التّالية:

- أنّ هذه الأحاديث مشهورة بين النّاس، فلم ير ابن قتيبة جدوى التّثبّت في أسانيدها.

- أنّ منازعاً قد ينازع في صحّة أحدها دون الآخر، أو قد يدّعي مدّع أنّها صحيحة فكأنّه يقول: «على افتراض صحّتها جميعاً» قطعاً للنّزاع.

- أنّ مدّعي التّناقض على هذه الأحاديث ليس من أهل الاختصاص، فالأفضل مناقشة ما ادّعى عليه التّناقض. لذلك اتّجه إلى متون هذه الأحاديث مؤكّداً بأنّه ليس ههنا اختلاف، مصرّحاً بأنّ غلطاً في التّأويل قد وقع لمن ظنّ هذه الأحاديث مختلفة، وأنّ فاعل ذلك ظالم في معارضته هذه؛ لأنّه عارض الفقر بالمسكنة، والحال أنّهما مختلفان.

وبيّن أنّ الاختلاف يمكن أن يوجد لو قال النّبيّ ﷺ: «اللّهمّ أحيني فقيراً وأمتني فقيراً، واحشرني في زمرة الفقراء» لكنّ النّبيّ ﷺ لم يقل ذلك في دعائه، بل تعوّذ من الفقر وطلب أن يكون من زمرة المساكين، وهم المتواضعون الخاشعون لله تعالى، الخاضعون لعظيم سلطانه، البعيدون عن التّكبّر والتّجبّر.

---

(1) العراقي: المغني: بهامش الإحياء ج13، ص2400.

(2) ابن عراق: تنزيه الشّريعة المرفوعة ج2، ص311. وانظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الضّعيفة ج2، ص39.

واعتمد في بيان ما قصر عنه علم مدّعي التّناقض بين هذين الحديثين على ما يلي:

ـ لغة العرب: كقولهم «بالمسكين نزل الأمر» يعنون به الضّعف والذّلّة.

ـ الحديث النّبوي: ورد في حديث النّبيّ ﷺ يخاطب قيلة بنت مخرمة التّميميّة «**يا مسكينة، عليك السّكينة**»[1] فلم يرد بذلك «يا فقيرة» إنّما أراد معنى الضّعف؛ لأنّها كانت ترعد من الفرق خوفاً من هول الموقف أمام رسول الله ﷺ.

ـ السّيرة النّبويّة مع القرآن الكريم: وذلك أنّ الله تعالى يقول: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ۝٨﴾ [الضّحى: 8] والعائل هو الفقير. والسّيرة النّبويّة تدلّ على أنّه ﷺ بُعث فقيراً وقُبض غنيّاً. ولا يُقال لمن ترك بساتين وأموال مِثل فَدَك أنّه مات فقيراً. فدلّ ذلك على أنّ المسكنة الّتي سألها ليست الفقر.

ـ سيرة الأنبياء والعبّاد والمجتهدين: لم يُعلَم عن واحد من هؤلاء أنّه كان يقول يوماً: «اللّهمّ أفقرني».

ـ الرّجوع إلى الجمع باختلاف الحال: لا يشكّ أيّ واحد منّا إذا قرأ مجموع هذه الأحاديث أنّ الإشكال ما زال قائماً إذا سلّمنا بصحّة الحديث الأخير.

هذا ما شعر به ابن قتيبة. وليرفع هذا الإشكال بيّن أنّ الفقرَ مصيبة من مصائب الدّنيا، ولا بدّ فيها من الصّبر. فمن صبر على مُصيبة ورضي بما قدّر الله له زانه الله بذلك في الدّنيا وأعظم ثوابه في الآخرة.

فكان ابن قتيبة يقول: علينا أن نسأل الله الغِنَى كما نسأله العافية، لكن إذا ابتلينا وجب علينا الصّبر الجميل حتّى ننال أحسن الجزاء وذلك كقول بعض الزّهّاد: «لأن أعافى فأشكر، أحبّ إليّ من أن أُبتلى فأصبر».

---

(1) انظر: ابن حجر: الإصابة ج4، ص381؛ وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص168.

المبحث الثّالث

التّرجيح بالنّقل عند ابن قتيبة

1 ـ أهميّة النّصّ الدّيني عند ابن قتيبة:

انطلاقاً من مقدّمة كتاب «تأويل مختلف الحديث» ثمّ بتتبُّع فقراته يبدو من السّهل أن نحكم بأنّ ابن قتيبة يتمتّع بروح كبيرة من المحافظة والتّمسّك بالنّصوص في هذا الكتاب الذي هو آخر ما صنّف إطلاقاً[1]. ويمكن أن نستنتج أهميّة النّص عند المؤلّف من خلال ملاحظة الظّاهرتين التّاليتين:

أ ـ التّسليم للنّص:

قد يروي ابن قتيبة رحمه الله تعالى حديثاً لرسول الله ﷺ ويذكر استشكال بعض النّاس له، ثمّ يأتي بأقوالٍ لبعض الشّارحين الذّين يحاولون رفع الإشكال عن الحديث. لكنّه يبدي احترازه من تأويلهم، بل قد يرفضها تمسّكاً بظاهر لفظ الحديث ويعلن تسليمه للنّصّ.

مثال ذلك أنّه ذكر حديث النّبيّ ﷺ: «**رأيت ربّي في أحسن صورة، ووضع كفّه بين كتفيّ، حتّى وجدت برد أنامله بين ثندوتيّ...**» الحديث، ولم يذكر شيئاً عن سند هذا الحديث الذّي أخرجه التّرمذي وأحمد من طريق أبي قلابة عن ابن عبّاس[2]. أمّا التّرمذي رحمه الله تعالى فقد أخرج في سننه هذا الحديث ثمّ قال: «وقد ذكروا بين أبي قلابة (عبد الله بن زيد الجرمي ت104هـ/ 722م) وابن عبّاس في هذا الحديث رجلاً»، ثمّ ذكر أنّ قتادة بن

---

(1) انظر: Le Comte: Ibn Qutayba: L'homme, son œuvre, ses idées: p.260.

(2) التّرمذي: السّنن، كتاب تفسير القرآن: الباب 39: من تفسير سورة ص ج4، ص365؛ وأحمد: المسند ج1، ص368. وهو ضعيف.

دعامة السّدوسيّ قد رواه عن أبي قلابة عن خالد بن اللّجلاج العامري عن ابن عبّاس وأخرج حديثه ثمّ قال: «هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه» وعقّب بعد ذلك بأنّ في الباب عن معاذ بن جبل وعبد الرّحمٰن بن عائش. وبعد إخراجه له قال: «هذا حديث حسن صحيح» ونقل مثل ذلك عن أستاذه البخاري. وقد حاول أبو الفرج عبد الرّحمٰن بن الجوزي (ت595هـ/ 1198م) أن يجمع طرق هذا الحديث ثمّ قال بعد ذلك: «أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة. قال الدّارقطني: كلّ أسانيده مضطربة، ليس فيها صحيح»[1] والحاصل أنّ الحديث مختلف في صحّته، كما أنّ الصّحابة ﷺ اختلفوا هل رأى النّبيّ ﷺ ربّه ليلة الإسراء أم لا.

إلّا أنَّ ابن قتيبة رحمه الله تعالى قد ذكر هذا الحديث تحت عنوان «قالوا: حديث في التّشبيه» ثمّ عقب بقوله: «ونحن نقول: إنَّ الله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: 103] يعني في الدّنيا، فإذا كان يوم القيامة رآه المؤمنون كما يرون القمر ليلة البدر»[2] وابن قتيبة بذلك يتمسّك بعقيدة أهل السّنّة وبما ثبت عن النّبيّ ﷺ من رؤية المؤمنين لربّهم[3] الأمر الذي يرفضه المعتزلة لأنّه يلزم منه تحديد الجهة لله وهو محال. ويدعّم ابن قتيبة وجهة نظره هذه بأنّ النّبيّ موسى عليه السّلام سأل ربّه أن يتجلّى له كي يراه، فأجابه ﷻ بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: 143] ثمّ نقل مختلف الأقوال في ذلك منها: أنّه كان في المنام، أو أنّه رأى جبريل ولم ير الله، أو أنّه رآه في صورة شابّ على فراش من ذهب وفي رجليه نعلان من ذهب، دون أن يرتضي منها قولاً واحداً بل صرّح بالتّسليم بالنّصّ دون تأويله قائلاً: «ونحن نعوذ بالله أن

---

(1) ابن الجوزي: العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تقديم الشّيخ خليل الميس، دار الكتب العلميّة بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ/ 1983م، ج1، ص34. وانظر أيضاً: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج4، ص268.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص215 ـ 216.

(3) انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب التّوحيد: 24، باب قول الله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22 ـ 23] ج13، ص354؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان: 299، باب 81 معرفة طريق الرّؤية ج1، ص163.

نتعسّف فنتأوّل فيما جعل الله فضيلةً لمحمّد ﷺ ونحن نسلّم للحديث، ونحمل الكتاب على ظاهره»[1] فهو لا يرى للتّأويل مبرّراً، بناء على أنّه تأويل متعسّف أوّلاً، وأنّه يسلب فضيلة لرسول الله ﷺ. فالأولى أن نحمل الخبر على ظاهره ونسلّم به كما جاء.

ما قرّره ابن قتيبة هنا لا يختلف عمّا كان عليه السّلف من عقيدة ترفض التّأويل وتقبل آيات الصّفات وأحاديث الصّفات كما وردت، تسليماً منهم بالنّصّ، ووقوفاً عند ظاهر ألفاظه. لذلك عَدَّهُ الإمام أحمد ابن تيميّة (ت728هـ/ 1327م) من المنتسبين إلى الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه والمنتصرين لمذاهب السّنّة المشهورة[2].

ب - رفض الرّأي المعارض للنّصّ:

لاحظ «جيرار لوكنت» أنّ مقدّمة كتاب تأويل مختلف الحديث تمثّل «تحريماً عدوانيّاً» للرّأي واستبعاداً تامّاً للعقل والنّظر كمصدر من مصادر التّشريع لأنّ الرّأي يفتح باب الأهواء ويؤدّي إلى البدع ومخالفة السّنّة[3].

يمكن أن نرى ذلك من خلال تهجّم ابن قتيبة على أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى أصحاب الرّأي، وذكره لأخبار تنتقص من شأنهم، واعتماده على شيخه إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه (ت238هـ/ 852م) في ذلك، كقوله عنهم «نبذوا كتاب الله تعالى، وسنن رسوله ﷺ، ولزموا القياس»[4].

نعم؛ إنّ ابن قتيبة يرفض الرّأي وأصحاب الرّأي لكن لا يرفض ذلك بالشّكل الذّي عبّر عنه «**لو كنت**». ولنا أن نتساءل لماذا لم ير هذا النّاقد ما نقله عن الأوزاعي من قوله: «إنّا لا ننقم على أبي حنيفة أنّه رأى، كلّنا يرى، ولكنّنا ننقم عليه أنّه يجيئه الحديث عن النّبيّ ﷺ فيخالفه إلى غيره»[5]؟

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص217.

(2) انظر: ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص: مجموع فتاوى ابن تيميّة ج17، ص391.

(3) انظر: Le Comte: Ibn Qutayba: p.256.

(4) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص53. (5) ابن قتيبة: المصدر نفسه ص52.

لقد اختار «لو كنت» ما يخدم فكرته التي رسمها لابن قتيبة وأعرض عمّا يعكّر عليه منهله، وكان الأولى أن ننظر إلى الرّجل كما نظر هو إلى النّصّ والعقل، لنجد أنّه لا يحرّم النّظر إلّا إذا كان معارضاً للنّصّ. وهذا هو ما نفهمه من نقله لكلام عبد الرحمٰن الأوزاعي إمام أهل الشّام في وقته (ت157هـ/ 773م). وهو ما نفهمه أيضاً من خلال الأمثلة التي ينتقد فيها أصحاب الرّأي حيث كان يذكر رأيهم ويقابله بما يخالفه من النّصّ الدّينيّ في كتاب الله تعالى وفي سنّة رسول الله ﷺ. وهذا لا يفهم منه تحريم النّظر واستبعاده استبعاداً تامّاً، إنّما يفهم منه أهميّة النّص الدّينيّ وإعطاؤه الأولويّة في التّشريع.

2 ـ نقد ابن قتيبة:

إنّ تقديم النّصّ الدّينيّ على الرّأي والهوى أمر ربّاني مقطوع به، ورد به الخطاب القرآني صريحاً في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: 65] وقوله ﷻ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: 36] كما ورد ذلك صريحاً في سنّة رسول الله ﷺ كقوله: «**كلّ أمّتي يدخلون الجنّة إلّا من أبى، قالوا يا رسول الله ومن يأبى؟ قال: من أطاعني دخل الجنّة ومن عصاني فقد أبى**»[1].

فلا لوم على ابن قتيبة في تقديم النّصّ على العقل إذا تعارضا.

لكن هل يلزم من ذلك تقديم كلّ نصّ على كلّ رأي؟ يبدو أنّ ابن قتيبة رحمه الله تعالى قد بالغ في صنيعه هذا إلى حدّ استحقّ معه النّقد. **وسأكتفي في نقده** في أمرين اثنين:

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الاعتصام: 2، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ ج13، ص214.

أ ـ اعتماده على الحديث الموضوع:

الحديث الموضوع هو المختلق المصنوع المكذوب، الذي يختلقه الكذّابون وينسبونه إلى رسول الله ﷺ افتراء عليه[1] وإنّما سمّي حديثاً بالنّظر إلى زعم راويه. وقد أجمع علماء المسلمين على أنّه لا تحلّ روايته لأحد علم حاله إلّا مقروناً ببيان وضعه والتّحذير منه[2]، لقول النّبيّ ﷺ فيما رواه مسلم: **«من حدّث عنّي بحديث يرى أنّه كذب فهو أحد الكاذبين»**. وأكّد مسلم رحمه الله تعالى على أنّ الواجب على كلّ أحد عرف التّمييز بين صحيح الرّوايات وسقيمها وثقات النّاقلين لها من المتّهمين أن لا يروي إلّا ما عرف صحّة مخارجه والسّتارة في ناقليه،وأن يتّقي منها ما كان من أهل التّهم والمعاندين من أهل البدع. . .[3].

لكن يفاجئنا ابن قتيبة برواية الحديث الموضوع دون أن ينتبه إلى وضعه. **مثال** ذلك أنّه ذكر حديث: «استوصوا بالمعزى خيراً، فإنّه مال رقيق، وهو من الجنّة». ونقل اعتراض بعضهم بأنّ هذا الحديث يبطله بالنّظر، إذ كيف يكون الماعز من الجنّة وهو عندنا يولد؟ وإن كان في الجنّة معزى فينبغي أن يكون فيها بقر وإبل وحمير وخيل . . .واتّجه ابن قتيبة رحمه الله تعالى إلى الدّفاع عن الحديث بحجج نقليّة وعقليّة.

ولم يلفت انتباه المعترض بأنّ الحديث موضوع على النّبيّ ﷺ. فقد ورد الحديث عن طريق حمزة النّصيبي وهو حمزة بن أبي حمزة الجزري، متروك متّهم بالوضع. قال الحافظ أبو أحمد عبد الله بن عديّ (ت365هـ/ 975م):

---

(1) انظر: الصالح: علوم الحديث ومصطلحه ص263؛ ونصر (الصّدّيق البشير): ضوابط الرّواية عند المحدّثين، الجماهيرية العظمى، الطبعة الأولى، 1992م، ص102. وانظر: عتر: منهج النّقد ص281.

(2) انظر: ابن حجر: شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر ص44؛ والسّيوطي: تحذير الخواص من أكاذيب القصّاص، تحقيق الدكتور محمد الصّبّاغ، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1404هـ/ 1984م، ص136.

(3) مسلم: صحيح مسلم: المقدّمة، باب 1 وجوب الرّواية عن الثقات وترك الكذّابين والتّحذير من الكذب على رسول الله ﷺ ج1، ص8 ـ 9.

«كلّ ما يرويه أو عامّته مناكير موضوعة، والبلاء منه ليس ممّن يروي عنه ولا ممّن يروي هو عنهم»[1] وقال ابن حبّان: «ينفرد عن الثّقات بالموضوعات حتّى كأنّه المتعمّد لها، ولا تحلّ الرّواية عنه»[2]. والحديث أخرجه الطّبراني في الكبير، والحديث بكامله هو: «استوصوا بالمعزى خيراً فإنّها مال رقيق وهو في الجنّة وأحبّ الدّوابّ إلى الله الضّأن، وعليكم بالبياض فإنّ الله خلق الجنّة بيضاء فلتلبسه أحياؤكم وكفّنوا فيه موتاكم، وإنّ دم الشّاة البيضاء أعظم عند الله من دم السّوداوين»[3]، ونحن نعيذ نبيّنا ﷺ أن يصدر عنه هذا الكلام المنكر. لذلك نجزم بوضعه كما فعل المحدّث محمّد ناصر الدّين الألباني[4]. وما كان لابن قتيبة أن يُتعب نفسه بالدّفاع عنه. وما كان له أن يذكره دون بيان وضعه. فهل أنّ بضاعته في الحديث قليلة واطّلاعه على خفايا علم الحديث محدود؟ أم أنّه يناقش خصمه على افتراض التّسليم بصحّته؟ أيّاً ما كان الجواب فلا يحلّ له أن يذكر هذا الحديث الموضوع دون بيان وضعه. أمّا إذا رأى ابن قتيبة أنّ هذا الحديث ضعيف ولم ينزل إلى درجة الموضوع، فكان عليه أيضاً أن يبيّن ضعفه إذ لا يجوز نسبة الضّعيف إلى رسول الله ﷺ بصيغة الجزم كما فعل هو.

ومثال اعتماده على الحديث الموضوع دون بيان وضعه استشهاده بحديث الغرانيق وهو الّذي جاء فيه أنّ النّبيّ ﷺ قرأ بمكّة سورة النّجم فلمّا بلغ قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ۝٢٠﴾ [النجم: 19 ـ 20] ألقى الشّيطان على لسانه: تلك الغرانيق العُلى، وأنّ شفاعتهنّ تُرتجى. فوقعت هاتان الجملتان في قلب كلّ مشرك بمكّة، وتباشروا بها، وقالوا: إنّ محمّداً قد رجع إلى دينه الأوّل، . . . إلخ[5] وهذا حديث مكذوب بيّن الكذب.

---

(1) ابن عدي: الكامل في ضعفاء الرّجال ج2، ص787.
(2) ابن حجر: تهذيب التّهذيب ج3، ص29.
(3) الهيثمي: مجمع الزّوائد ج4، ص69.
(4) الألباني: سلسلة الأحاديث الضّعيفة ج1، ص430.
(5) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص181.

فهو من رواية الكلبي عن أبي صالح عن ابن عبّاس، وهذه أوهى طُرُق ابن عبّاس في التّفسير كما صرّح بذلك السّيوطي نقلاً عن الحافظ ابن حجر العسقلّاني واصفاً إيّاها بسلسلة الكذب[1] ومحمّد بن السّائب الكلبي اتّهموه بالكذب. وقد مرض فقال لأصحابه في مرضه: «كلّ شيء حدّثتكم عن أبي صالح كذب»[2] وقال الذّهبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «يروي عن أبي صالح عن ابن عبّاس التّفسير وأبو صالح لم ير ابن عبّاس ولا سمع الكلبيّ إلّا الحرف بعد الحرف فلمّا احتيج إليه أخرجت الأرض أفلاذ كبدها. لا يحلّ ذكره في الكتب فكيف الاحتجاج به؟»[3].

ثمّ إنّ هذه القصّة تعارض أصول الدّين، وتخالف عصمة الرّسول ﷺ، وتخالف قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣﴾ [النّجم: 3] لذلك رفضها الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (ت543هـ/ 1148م)[4]، وحكم عليها القاضي عياض اليحصبي (ت544هـ/ 1149م) بالبطلان[5]، وأعلن أبو الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي (ت597هـ/ 1200م) بأن ليس فيها رواية صحيحة تصلح للِاحتجاج، بل فيها ما لا يليق بمقام النّبوّة والرّسالة[6]. وأسهب الإمام أبو عبد الله محمد القرطبي (ت671هـ/ 1272م) في بيان بطلانها ومحاولة تأويلها على افتراض صحّتها وقال: «وقد أعاذنا الله من صحّتها»[7]. ونقل أبو

---

(1) السّيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص181.

(2) السيوطي: الدّر المنثور في التّفسير بالمأثور، المطبعة الميمنيّة، مصر (د.ط) 1314هـ/ 1896م، ج6، ص423.

(3) الذّهبي: ميزان الِاعتدال في نقد الرّجال ج3، ص559.

(4) ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت (د.ط.ت) ج3، ص1299.

(5) عياض: الشّفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الكتب العلمية (د.ط) 1399هـ/ 1979م، ج2، ص129.

(6) ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1403هـ/ 1983م، ج5، ص441.

(7) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج12، ص80.

حيّان الأندلسي (ت745هـ/ 1344م) عن محمد بن إسحاق والبيهقي أنّها من وضع الزّنادقة[1]، وأكّد الشّوكاني (ت1250هـ/ 1834م) بعد ذكر روايات هذه القصّة أنّه لم يصحّ شيء من هذا ولا ثبت بوجه من الوجوه[2] أمّا شهاب الدّين الألوسي (ت1270هـ/ 1853م) فأبطل هذه القصّة من عدّة أوجه:

- أنّه يلزم منها أنّ النّاطق بذلك النّبيّ ﷺ بسبب إلقاء الشّيطان.

- تسلّط الشّيطان عليه ﷺ، وهو بالإجماع معصوم، لا سيما في أمور الوحي والتّبليغ.

- زيادته ﷺ في القرآن ما ليس منه، وهو محال.

- اعتقاد ما ليس بقرآن قرآناً: إمّا أنّ النّبيّ كان معتقداً اعتقاد المشركين فمدح آلهتهم، وهو كفر محال في حقّه. وإمّا في معنى آخر مخالف فيكون مقرّاً لهم على باطل، وحاشاه من ذلك.

- كونه اشتبه عليه ما يلقيه الشّيطان بما يلقيه الملك، وهذا يقتضي أن يكون غير بصير بما يوحى إليه، وهو محال.

- التّقوّل على الله عمداً أو خطأ أو سهو، وهو أيضاً محال.

- الإخلال بالوثوق بالقرآن فلا يُؤْمَنُ من التّبديل والتّغيير، وهذا أيضاً محال مُخَالِفٌ لصريح القرآن[3]. لئن لم يرتض ابن حجر ردّ العلماء لها، ورأى أنّ كثرة الطّرق تدلّ على أنّ للقصّة أصلاً[4] **فإنّنا نقول**: قد انطلى الأمر على ابن حجر رحمه الله تعالى.

---

(1) أبو حيان (محمد بن يوسف الأندلسي ت745هـ/ 1344م): تفسير البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ/ 1983م، ج6، ص381.

(2) الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية والدّراية من علم التّفسير، تحقيق عبد الرحمٰن عميرة، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة، الطبعة الثانية، 1418هـ/ 1997م، ج3، ص461.

(3) الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين محمود ت1270هـ/ 1853م): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطّبعة الرّابعة، 1405هـ/ 1985م، ج17، ص176، 184.

(4) ابن حجر: فتح الباري ج8، ص333

قال الشّيخ أحمد شاكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد أخطأ في ذلك خطأ لا نرضاه له، ولكلّ عالم زلّة»[1]. وهذه قصّة باطلة ينبغي أن تُمحى من التّاريخ[2] يجدها السّامع ضغثا على إبالة، ولا يلقي إليها ٱلنّحْرِيرُ باله، كما عبّر الشّيخ ابن عاشور رحمه الله تعالى[3] وأحسن الشّيخ محمّد ناصر الدّين الألباني صنعاً عندما ألّف في ذلك: «نصب المجانيق لنسف الغرانيق» جازاه الله عن حديث رسول الله خيراً.

لكن ابن قتيبة اعتمد هذه الحادثة مُسَلّمة. وما بهذا الوجه يكون التمسّك بالنّصّ، ولا كلّ ما ينسب إلى الرّسول ﷺ نُسَلّم به.

ب ـ اعتماده على الخرافة:

من عجيب أمر ابن قتيبة رحمه الله تعالى أنّه يتمسّك بالنّصوص إلى أبعد الحدود، ويسلّم لها زمام أمره ولو كانت محتوية على خرافات. يكفي أن نسوق موضعاً واحداً ذكر فيه أخباراً شان بها كتابه. وهو ما ذكره تحت عنوان: «قالوا: حديث تكذّبه حجّة العقل والنّظر» من أخبار خلط فيها الأساطير بالحقائق مثل ذكره لقصّة الزّهرة الّتي تخاصمت إلى الملكين ببابل هاروت وماروت فأعجبتهما فأراداها، فأبت عليهما حتّى يعلّماها الاسم الّذي يصعدان به إلى السّماء فعلّماها، ثمّ أراداها فأبت حتّى يشربا الخمر، فشرباها وقضيا حاجتهما ثمّ خرجا فرأيا رجلاً فظنّا أنّه قد ظهر عليهما فقتلاه، وتكلّمت الزّهرة بذلك الاسم فصعدت فخنست وجعلها الله شهاباً . . . إلخ.

من ذلك أيضاً نقله عن أبِي عمرو بن العلاء البصري أحد القرّاء السّبعة (ت154هـ/ 771م) «أنّ الغول ساحرة الجنّ»، ومثل نقله عن عامل عمّان أنّه كتب إلى عمر بن عبد العزيز «إنّا أتينا بساحرة فألقيناها في الماء فطفت»، ومثل ذِكره لخبر امرأة أتوها بباب وغول فقعدت على الباب وجعلت ترقى في

---

(1) شاكر (أحمد محمّد): شرح جامع التّرمذي، دار إحياء التّراث العربي (د.ط.ت) ج2، ص465.

(2) انظر: شعوط: أباطيل يجب أن تمحى ص55.

(3) انظر: ابن عاشور: التّحرير والتنوير ج17، ص304.

الغزل وتعقد فارتفع الباب فأخذت يميناً وشمالاً فلم يقدر عليها... وغير ذلك من الخرافات.

الأعجب من هذا كلّه أن ينسب ابن قتيبة كلّ هذا إلى الأنبياء وإلى شرع الله، حيث قال ما نصّه متّهما من رفض هذه الأخبار: «وهذا شيء لم نؤمن به من جهة القياس ولا من جهة حجّة العقل، وإنّما آمنّا به من جهة الكتب وأخبار الأنبياء صلّى الله عليهم وسلّم وتواطؤ الأمم في كلّ زمان عليه خلا هذه العصابة التي لا تؤمن إلّا بما أوجبه النّظر ودلّ عليه القياس فيما شاهدوا ورأوا»[1].

لقد صرّح بأنّه يؤمن بهذه الأخبار وأمثالها، ونسبها إلى الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام ووصف من لا يؤمن بها «بالعصابة» التي لا تؤمن إلّا بما تراه أو تقيس على ما تراه وتشاهده، بل اتّهمهم لاتّباعهم حجّة العقل ورفضهم هذه الأخبار التي اعترف أنّه لم يقبلها بعقله.

لقد رفض ابن قتيبة حديث عوج بن عنق الذي ورد فيه أنّ هذا الرّجل اقتلع جبلاً فحمله على رأسه، وأنّه كان يخوض البحر فلا يتجاوز ركبتيه، وأنّه كان يصيد الحيتان ويشويها في عين الشّمس...

وأَعْلَمَ أنّ هذا الحديث لم يأت عن رسول الله ﷺ ولا عن صحابته، إنّما هو خبر من الأخبار القديمة التي يرويها أهل الكتب، مثله مثل تلك الأخبار المتقادمة التي كان النّاس في الجاهليّة يرونها تُشبه أحاديث الخرافة كقولهم: «إنّ الضّبّ كان يهوديّاً عاقّاً فمسخه الله تعالى ضبّاً»، وكقولهم في الهدهد: «إنّ أمّه ماتت فدفنها في رأسه فلذلك أنتنت ريحه»، وكقولهم في السّنّور: «إنّها عطسة الأسد» والخنزير: «إنّه عطسة الفيل»[2].

فلماذا رفض عقله هذه الأخبار بينما قبل أخبار الزّهرة التي تحوّلت إلى شهاب؟ إنّ الإجابة لا تخرج عن احتمالين اثنين:

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص187.

(2) انظر: ابن قتيبة: المصدر نفسه ص279 ـ 285.

ـ إمّا مبالغة في التّمسّك بالنّصوص التي صبغ عليها الرّواة صبغة الحديث النّبوي.

ـ أو ضعف زاد ابن قتيبة في الحديث وعدم قدرته على التّمييز بين المقبول والمردود.

وفي رأيي أنّ الاحتمالين معاً قد ساهما في موقف ابن قتيبة المزدوج من القضيّة الواحدة. فتمسّكه بالنّصّ أمر قد أكّدناه بأكثر من دليل، كما أنّ قلّة معرفته بالحديث أمر يكاد يكون متّفقاً عليه بين المحدّثين لأنّه ليس من أهل الاختصاص، ولا هو قد ادّعى يوماً بأنّه من المحدّثين رغم دفاعه عنهم وحبّه لهم.

لكنّ المحدّثين النّقّاد لهم قاعدة يسيرون عليها في هذه المسألة وهي أنّ الخبر إذا كان مخالفاً لبدهيّات العقول أو يناقض الأصول من غير أن يمكن تأويله فهو موضوع[1].

3 ـ ترجيحه بأقوال من سبقه:

أ ـ ترجيحه بالإجماع:

من وسائل التّرجيح بين الأحاديث المختلفة اعتماد «الإجماع»، ولابن قتيبة في التّعبير عن الإجماع عبارتان:

الأولى: إجماع النّاس: من ذلك أنّه تحدّث عن القرود وسجّل في كتابه إجماع النّاس على تحريمها بغير كتاب ولا أثر، كما أجمعوا على تحريم لحوم النّاس بغير كتاب ولا أثر»[2].

الثّانية: إجماع الفقهاء: مثال ذلك أنّه حكى إجماع الفقهاء على ترك حديث ابن عبّاس في الجمع بين الظّهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة آمنا

---

(1) انظر: السيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص276؛ والخطيب: السّنّة قبل التّدوين ص244؛ والسّباعي: السّنّة ومكانتها ص98.

(2) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص257.

لا يخاف[1].

مثال ترجيح ابن قتيبة بالإجماع ذكره لحديث مسح النّبيّ ﷺ على عمامته[2]، وحديث مسحه على الخمار[3] مع ذكره لاعتراض المعترض بأنّ الإجماع على خلاف ذلك وموافقة المؤلّف له بقوله: «إنّ الحقّ يثبت عندنا بالإجماع أكثر من ثبوته بالرّواية»[4].

وكشف ابن قتيبة عن أسباب ترجيحه للإجماع وردّه لِما ثبت عن رسول الله ﷺ، فإذا هي تتلخّص في أنّ الحديث قد تَعْرِضُ له عوارض من السّهو وتدخل عليه الشُّبَه والتّأويلات والنّسخ، ويأخذه الثّقة عن غير الثّقة. وقد يحضر الرّجل عند النّبيّ ﷺ فيراه يأمر بالأمر، بينما يحضر آخر فيرى النّبيّ ﷺ يأمر بخلاف الأمر السّابق، فينقل إلينا كلٌّ ما رآه وتكون الأخبار مختلفة منقوصة. أمّا الإجماع فهو سليم من هذه الأسباب.

يعتمد ابن قتيبة في إثبات رأيه هذا على ما يروى عن الإمام مالك بن أنس (ت179هـ/ 795م) من أنّه كان يروي الحديث عن رسول الله ﷺ ثمّ يردّه لأنّ العمل على خلافه، فقرنٌ عن قرن أكثر من واحد على واحد. ويذكر المؤلّف أمثلة لتقديم الإجماع على حديث الآحاد لوجود مانع من قبوله، كوقوع نسخ لم ينقل إلينا، أو تحديد ملابسات خاصّة بظروف الحادثة لم يذكرها الرّوّاة، أو لتحريف في التّأويل أو لاتّهام الرّأي...[5].

يمكن أن نلاحظ هنا مع **«لو كنت»** هذا التّطوّر الّذي حصل بين فكر

---

(1) انظر: ابن قتيبة: المصدر نفسه ص261.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الوضوء 48، باب المسح على الخفّين، ص266 ح205؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة 81 ـ 83، باب 23 المسح على النّاصية والعمامة ج، ص230 ـ 231.

(3) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة 84، باب 23 المسح على النّاصية والعمامة ج1، ص231؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الطّهارة 75، باب ما جاء في المسح على العمامة ج1، ص170، ح101.

(4) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص261.

(5) انظر: ابن قتيبة: المصدر نفسه ص262 ـ 263.

محمّد بن إدريس الشّافعي (ت204هـ/ 819م) وفكر ابن قتيبة (ت276هـ/ 889م)[1].

فقد كان الشّافعي يردّ الحديث بأحد الأمور التّالية:

- بخبر من النّبيّ ﷺ.
- بوقت يدلّ على أنّ أحدهما بعد الآخر.
- بقول من سمع الحديث.
- بإجماع العامّة على ردّه[2].

نلاحظ أنّ الإجماع عند الشّافعي آخر ما يعوّل عليه في ردّ الحديث. والسّنّة أعلى رتبة من الإجماع في منهج الشّافعي، لكنّ الأمر يختلف عند ابن قتيبة، فالإجماع مقدّم عنده في التّرجيح. ولا نرى هذا التّرجيح عامّاً إزاء كلّ حديث وكلّ إجماع، وإنّما مدار ذلك على الأثبت والأقوى، وهذا ما نفهمه من سياق كلام ابن قتيبة واستشهاداته المتنوّعة بحثاً عن الحجّة القاطعة للخلاف، وإسكات خصومه من أهل الكلام.

ب ـ ترجيحه بالنّقل عن التّوراة والإنجيل:

مَنْ تَتَبَّعَ منهج ابن قتيبة رحمه الله تعالى في كتابه تأويل مختلف الحديث يمكن أن يلاحظ كثرة نقله عن بني إسرائيل من كتبهم وله في ترجيحه بالإسرائيليّات ثلاث طرق:

الأولى تصريحه بالنّقل عن التوراة: كقوله: «وقرأت في التّوراة أنّ نوحاً ﵇ لمّا كان بعد أربعين يوما فتح كُوّة الفلك التي صنع ثمّ أرسل الغراب فخرج ولم يرجع... وقرأت أيضاً في التّوراة أنّ الله ﷻ قال لآدم حين خلقه: كُلْ ما شئت من شجر الفردوس ولا تأكل من شجرة علم الخير والشّرّ فإنّك يوم تأكل منها تموت... فأخذت المرأة من ثمرتها فأكلت،

---

(1) Le Comte: Un exemple d'évolution de la controverse en Islam: de l;Ihtikâf Muhtalif al-Haditd'Ibn Qutayba. Studia Islamica, al-Hadit d'l-Sâfii au XXVIII. Paris. p. 18-19.

(2) انظر: الشافعي: اختلاف الحديث بهامش الأمّ ج7، ص57.

وأطعمت بعلها. فانفتحت أبصارهما وعلما أنّهما عريانان...»[1]. مثال ذلك أيضاً أنّه رفض تأويل أهل الكلام لقول النّبيّ ﷺ **«إنّ الله ﷻ خلق آدم على صورته»**[2] بأنّه تعالى خلق آدم في الجنّة على صورته في الأرض، وعلّل رفضه هذا بقوله: لأنّي قرأت في التّوراة (أنّ الله ﷻ لمّا خلق السّماء والأرض قال: نخلق بشراً بصورتنا) وهذا لا يصلح له ذلك التّأويل»[3].

الثّانية تصريحه بالنّقل عن الإنجيل: من ذلك قوله: «وفي الإنجيل الصّحيح أنّ المسيح عليه السلام قال: لا تحلفوا بالسّماء فإنّها كرسيُّ الله تعالى»[4].

ومثال ترجيحه بالإنجيل أيضاً أنّه ذكر قول النّبيّ ﷺ: **«إنّ آخر وطأة وطئها الله بوجّ»**[5] ونقل شرح بعض أهل النّظر هذا الحديث بأنّ معناه أنّ آخر ما أوقع الله ﷻ بالمشركين بالطّائف، وكانت آخر غزوة غزاها رسول الله ﷺ بـ«وجّ» وهو وادٍ قبل الطّائف. إلّا أنّ ابن قتيبة رفض هذا التأويل قائلاً: غير أنّي لا أقضي به على مراد رسول الله ﷺ لأنّي قرأت في الإنجيل الصّحيح أنّ المسيح عليه السّلام قال للحواريين: «ألم تسمعوا أنّه قيل للأوّلين: لا تكذبوا إذا حلفتم بالله تعالى ولكن أصدقوا، وأنا أقول لكم: لا تحلفوا بشيء لَا بالسّماء فإنّها كرسيّ الله تعالى ولَا بالأرض فإنّها موطئ قدميه ولَا بأورشليم (بيت المقدس) فإنّها مدينة الملك الأكبر..»[6].

الثالثة ترجيحه بالإسرائيليّات الشّفاهيّة: لم يكتف ابن قتيبة بالنّقل عن التّوراة والإنجيل، بل رجّح في كتابه بالأخبار المنقولة عن بني إسرائيل مُشافهة. مثال ذلك أنّه لم يقبل اعتراض عائشة رضي الله عنها على رواية تعذيب الميّت

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص138 ـ 139.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الاستئذان: 1، باب بدء السّلام ج11، ص2 تعليقا؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب البرّ، ح112 إلى 116، باب 32 النهي عن ضرب الوجه ج4، ص2016 ـ 2017.

(3) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص221.

(4) ابن قتيبة: المصدر نفسه ص273.

(5) أحمد: المسند ج6، ص409 ورجاله ثقات.

(6) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص213 ـ 214.

ببكاء أهله عليه، واعتبر طعنها في الحديث ظنّاً منها وتأويلاً. وصرّح بأنّه لا يجوز ردّ حديث رسول الله ﷺ لظنّها. ودافع عن عبد الله بن عمر راوي الحديث بأنّه لو كان نَقَلَهُ وحده لتوهّم عليه الغلط كما قالت عائشة. ولكن قد نقله جماعة من الصّحابة فيهم عمر وعمران بن حصين وأبو موسى الأشعري. ورجّح ابن قتيبة بأنّ التعذيب للكافر هو ببكاء أهله عليه لأنّ عقاب الله إذا هو أتى فإنّه يعمّ وينال المُسيء والمحسن واحتجّ بنُقول متعدّدة من القرآن الكريم والحديث النّبوي وأقوال الصّحابة وقصص الأمم السّابقة. وممّا احتجّ به أيضاً قوله: «وأخبرني رجل من الكوفيين قرأ في الكتب المتقدّمة من كتب الله تعالى فوجد في كتاب منها «أنا الله الحقود آخذ الأبناء بذنوب الآباء!»[1].

نقد ابن قتيبة في اعتماده على الإسرائيليّات:

ثبت عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**بلّغوا عنّي ولو آية، وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النّار**»[2].

كما ثبت أيضاً أنّه قال: «**لا تصدّقوا قول أهل الكتاب ولا تكذّبوهم**»[3] ولا تعارض بين الحديثين لأنّ الأوّل يرفع الحرج عن الأمّة إذا تحدّثت عمّا وقع لبني إسرائيل من الأعاجيب لأخذ العبرة. أمّا الحديث الثّاني فيأمر بالتّوقّف في الأخبار الّتي تكون محتملة للصّدق والكذب. فإن كان باطلاً وصدّقناه وقعنا فيما لا يجوز، وإن كان حقّاً وكذّبناه وقعنا أيضاً في المحظور. لذا أجمع المسلمون على أنّ ما ينقله هؤلاء عن الأنبياء المتقدّمين لا يجوز أن يُجعل عمدة في دين المسلمين إلّا إذا ثبت ذلك بنقل متواتر، أو أن يكون منقولاً عن خاتم المرسلين عليهم جميعاً أفضل الصّلاة والسّلام. وقد قسّم شيخ الإسلام

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص250.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأنبياء 50، باب ما ذكر عن بني إسرائيل ج6، ص36 ح3461؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب العلم 13، باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل ج5، ص40 ح2669.

(3) البخاري: المصدر نفسه: تفسير سورة 2، باب 11 ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: 136] ج8، ص129، ح4485.

ابن تيميّة (ت728هـ/ 1327م) هذه الإسرائيليّات إلى ثلاثة أقسام:

ـ أحدها: ما علمنا صحّته ممّا بأيدينا ممّا يشهد له بالصّدق فهذا نأخذ به.

ـ الثّاني: ما علمنا كذبه بما عندنا ممّا يخالفه. فهذا نرفضه.

ـ الثّالث: ما هو مسكوت عنه، فهذا لا نؤمن به ولا نكذّبه. وغالبه ممّا لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني[1].

إذا تحاكمنا إلى هذه الأقسام المعقولة الموافقة لمنهج الإسلام في التّعامل مع ثقافة الآخر وتأمّلنا تصرّف ابن قتيبة إزاء هذه الأخبار خرجنا بالنّتائج التّالية:

* أنّ الإسرائيليّات تحظى بمكانة عالية عند ابن قتيبة، حتّى أنّه اتّخذها وسيلة ترجيحٍ بين الأحاديث النّبويّة، المصدر الثّاني من مصادر التّشريع الإسلامي[2].

* أنّ اِطّلاع ابن قتيبة على الأخبار اليهوديّة والنّصرانيّة كان عن طريقي القراءة والسّماع، وأنّه اطّلع على التّوراة والإنجيل معاً، وعرف محتواهما وأفاد منهما.

* أنّ التّمييز بين خفايا النّصوص الدّينيّة المتشابهة الواردة في القرآن وفي التّوراة والإنجيل أمر يصعب على من كان يأخذ من كلّ فنٍّ بطرف مثل ابن قتيبة. لذلك وجدناه يأخذ من الإسرائيليّات ما كان ينبغي أن يرفضه: مثل اعتبار العلم حقّا إلهيّاً لا حقّاً إنسانيّاً، وأنَّ من رامه يستحقّ الموت، ومثل المبالغة في التّجسيم إلى درجة اعتبار أنّ السّماء كرسيّ الله، والأرض موطئ قدميه، وكأنّه قيصر الرّوم في ملكه، ومثل وصف الله سبحانه بالحقود، وأنّه يأخذ الإنسان بذنب غيره.

---

(1) انظر: ابن تيمية، كتاب مقدّمة التّفسير: مجموع فتاوى ابن تيميّة ج13، ص366 ـ 367.

(2) انظر: Le comte(G): kitàb Muhtalif Al Hadit: Avant - Propos: Le traité des divergences du hadit d'Ihn Qutayba. Damas: 1962.

ثمّ يصف مصدر هذا الكلام بأنّه «الإنجيل الصّحيح»، ولسنا ندري ما سبب تصحيحه له: أكان باعتماد الإسناد والتّثبّت في أحوال الرّواة؟ أم كان ذلك بمقارنة محتوى هذه الأخبار بما ورد في الشّريعة الإسلاميّة من نصوص دينيّة؟

لقد حاول ابن قتيبة أن يتمسّك بالنّصوص الدّينيّة باعتبارها نُقُولاً عن الأنبياء عليهم السّلام، وأن يواجه التّيّار المادّيّ الذي اكتسح الأمّة بحكم سيطرة أهل الكلام من المعتزلة على الفكر الإسلاميّ عامّة، وهي وإن تبدو محاولةً فيها بعض التّعثّر فإنّ لها وجهاً آخر نكتشفه في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

المبحث الرّابع

الترجيح بالعقل عند ابن قتيبة

1 ـ اعتماد ابن قتيبة للعقل:

أـ تحديد معنى العقل:

تدور مادّة عقل في لسان العرب على المعاني التّالية:

ـ الجمع: ومنه عقلت البعير إذا جمعت قوائمه.

ـ والحبس: ومنه قولهم: اعتقل لسانه إذا حبس ومنع. والعقال هو الحبل.

ـ الامتناع: يقال: عقل الوعل أي: امتنع في الجبل العالي. ومنه المعقل وهو الملجأ.

ـ الفهم: يقال: عقل الشّيء يعقله إذا فهمه.

ـ الإمساك: كقولهم: عقل القتيل: ودّاه. وعقل عنه أدّى جنايته.

ـ السّيادة: ومنه قولهم: عقيلة القوم أي: سيّدهم. وعقيلة كلّ شيء أكرمه.

ـ التّمييز: الّذي خُصَّ به الإنسان دون الحيوان[1].

نلاحظ رابطاً قويّاً يربط بين هذه المعاني المختلفة. فالعقل الّذي يعني التّثبّت في الأمور والتّمييز الّذي خُصَّ به الإنسان دون سائر الكائنات من شأنه أن يجمع شتات ما تفرّق من أشباه ونظائر، فيلحق الأشباه بنظائرها، كما يمنع العقل صاحبه من التّورّط في المهالك ويحبسه عن ذلك، فسُمّيَ العقل «الحجر

(1) انظر: ابن منظور: لسان العرب ج9، ص326 ـ 332: مادّة: (عقل).

والنُّهَى» فيكون به سيّداً في قومه ويُسَمَّى أيضاً بالإدراك.

أمّا تسمية الدّية عقلاً فراجعٌ إلى معنى الحبس والمنع أيضاً لأنّ القاتل كان يكلّف أن يسوق الدّية إلى فناء ورثة المقتول فيعقلها بالعقل ويسلّمها إلى أوليائه. وأصل العقل مصدر عقلت البعير بالعقال وهو حبل تثنى به البعير إلى ركبته فتشدّ به.

ب ـ رفض ابن قتيبة للنّظر المخالف للخبر:

لئن كان ابن قتيبة متمسّكاً بالنّصّ إلى حدّ بعيد، كما وضّحناه في المبحث السّابق، فإنّ ذلك لا يعني أنّه يرفض العقل وما يقتضيه من أحكام منطقيّة. بل نجده لا يرفض إلّا ما خالف الأخبار التّي بدت له صحيحة. وهذا يفسّر هجماته المتكرّرة على أبي حنيفة رحمه الله تعالى. فقد سجّل على هذا الإمام مخالفة رأيه للأخبار في المسائل التّالية:

- من لم يجد إزاراً ولبس سراويل عليه الكفّارة في الإحرام.
- من لم يجد نعلين ولبس خفّين عليه الكفّارة في الإحرام.
- إيجاب قطع السّارق على من سرق ودياً (وهي صغار النّخل).
- مخالفته لقضاء ابن مسعود وقوله: «هذا قضاء الشّيطان».
- من نام جالساً أو راكعاً أو ساجداً نوماً ثقيلاً فلا وضوء عليه.
- من قهقه بعد التّشهّد أجزأته صلاته وعليه الوضوء لصلاة أخرى.
- من توفّي وترك جدّه أبا أمّه وبنت بنته فالمال للجدّ دون بنت البنت، وكذلك هو عنده مع جميع ذوي الأرحام.
- رفع اليدين في الصّلاة عند الرّكوع وعند الرّفع منه.
- إيجابه القطع في القنا (الرّماح) والسّاج (الطيلسان الضّخم) والنّورة (حجر يحرق يسوّى منه الكلس ويحلق به شعر العانة) دون الخشب والحطب والفخّار والزّجاج.
- إباحة الشّرب في آنية الفضّة.
- منع وليّ المقتول عمداً من الدّية وليس له إلّا أن يعفو أو يقتصّ.

ويتّجه ابن قتيبة باللّوم على أبي حنيفة لمحاولته اعتماد القياس في فروع لا يتّفق القياس مع أصولها، بينما يقضي العقل بأنّ الفرع تابع للأصل. ويقدّم أمثلةً لذلك متسائلاً: كيف يقع في القياس أن يقطع سارق عشر دراهم ويمسك عن غاصب مائة ألف درهم؟ وكيف تستبرأ أرحام الإماء بحيضةٍ ورحم الحرّة بثلاث حيض؟ وكيف يُحصَّنُ الرّجُلُ بالعجوز الشّوهاء ولا يحصّن بمائة أَمَةٍ حسناء؟

وكيف يوجب على الحائض قضاء الصّوم ولا يوجب عليها قضاء الصّلاة؟[1]...

بناء على ذلك يمكن أن نقرّر أنّ العقل الّذي نعنيه ونحن نتكلّم عن ابن قتيبة، إنّما هو العقل الّذي تفاعل مع النّصّ الدّينيّ، فجاءت أحكامه متّفقة مع الوحي ولو بوجه من التّأويل. ومن الأمثلة على ذلك أنّه ذكر نَهْيَ النّبيّ ﷺ عن الصّلاة في أعطان الإبل لأنّها خلقت من الشّياطين[2]، واعتراضَ أهل الكلام بأنّ الإبل خلقت من الإبل كما أنّ البقر خلقت من البقر والخيل من الخيل والأسد من الأسد والذّباب من الذّباب.

وحاول رفع الإشكال عن الحديث بأنّ النّبيّ ﷺ وغير النّبيّ يعلم أنّ البعير تلد النّاقة، وأنّه لا يجوز أن تكون شيطانة تلد جملاً ولا أنّ ناقة تلد شيطاناً، وإنّما أعلمنا أنّها في أصل الخلقة خُلقت من جنس خُلقت منه الشّياطين، فيجوز أن تكون من نتاج نعم الجنّ لا من الجنّ أنفسها ولذلك قال في حديث آخر: «من أعنان الشّياطين» أي: من نواحيها. ثمّ علّق بقوله: «وهذا شيء لا يُنكره إلّا من أنكر الجنّ أنفسها والشّياطين، ولم يؤمن بما رأته عينه وأدركته حواسّه، وهو من عقد قوم من الزّنادقة والفلاسفة يقال لهم الدّهريّة، وليس من عقد المسلمين»[3].

---

(1) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص51 ـ 59.

(2) أبو داود: السّنن، كتاب الصّلاة 25، باب النّهي عن الصّلاة في مبارك الإبل ج1، ص133، ح493؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الصّلاة 259، باب ما جاء في الصّلاة في مرابض الغنم وأعطان الإبل ج2، ص180، ح248. وهو حديث صحيح.

(3) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص133.

لقد أعلن ابن قتيبة صراحة أنّ الحدود الّتي سيبحث فيها هي دائرة عقيدة المسلمين، وقد التزم في كلّ كتابه بمناقشة المؤمنين الّذين استشكلوا حديثاً من أحاديث النّبيّ ﷺ. كما صرّح أيضاً بأنّه لم يُرِدْ في هذا الكتاب أن يردّ على الزّنادقة ولا المكذّبين بآيات الله ﷻ ورُسله عليهم السّلام[1].

ج - رفع الإختلاف بنقد المتن:

يمكن أن نلاحظ ظاهرة متميّزة في كتاب تأويل مختلف الحديث: هي أنّ مؤلّفه يبذل جهده لقبول الحديث كما وردت به الرّواية. لكنّه إذا لم يجد سبيلاً إلى تأويله كما ورد يلجأ إلى نقد المتن ولم يكتف بالنّظر في الإسناد. وهذا صنيع المحدّثين جميعاً إذ لا يقولون بأنّه يلزم من صحّة السّند صحّة المتن. وهذه بعض جهود ابن قتيبة في مختلف الحديث من جهة المتن:

*** التّنبيه على نقص لفظةٍ في المتن:**

نجد ابن قتيبة يتأمّل متن الحديث ويقلّبه ليستقيم له معنى صحيح فيه، ثمّ نراه يشير فجأة إلى نقص كلمةٍ سقطت أثناء رواية الحديث. مثال ذلك أنّه ذكر حديث النّبيّ ﷺ عن سنة مائة «**أنّه لا يبقى على ظهرها يومئذ نفس منفوسة**»[2].

اعترض غير واحد على هذا الحديث بأنّنا قد تجاوزنا سنة مائة بمئات السّنين والنّاس أكثر ممّا كانوا. والاعتراض قائم صحيح إذا سلّمنا بهذه العبارات كما وردت. وقد اهتدى ابن قتيبة رحمه الله تعالى إلى أنّ الرّواة أسقطوا كلمة من متن الحديث، إمّا لأنّهم نسوها أو لأنّ رسول الله ﷺ قالها بصوت منخفض فلم يسمعوها.

قال ابن قتيبة: «ونراه بل لا نشكّ أنّه قال: لا يبقى على الأرض منكم

---

(1) انظر: المبحث الأوّل من هذا الفصل ص425 ـ 426.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المواقيت: 40، باب السّمر في الفقه والخير بعد العشاء ج2، ص61، الحديث 601؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، الحديث 217، باب 53 قوله ﷺ: «لا تأتي اليوم مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم» ج4، ص1965.

يومئذ نفس منفوسة، يعني ممّن حضره في ذلك المجلس أو يعني الصّحابة، فأسقط الرّاوي: منكم»[1].

وهذا الذي ذهب إليه ابن قتيبة قويّ من جهة العقل والواقع، وهو أيضاً ثابت من جهة الرّواية، إذ وردت روايات بهذا المعنى كرواية «ما من نفس منفوسة اليوم، تأتي عليها مائة سنة وهي حيّة يومئذ» ومثلها رواية «لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»[2] ويكون الرّسول ﷺ أخبر صحابته قبل وفاته بشهر أنّ من كان منهم على ظهر الأرض حيّاً لا يُعمّر أكثر من مائة سنة. وليس فيه نفي عيش أحد يوجد بعد تلك اللّيلة فوق مائة سنة.

وقد كان آخر الصّحابة موتاً أبو الطّفيل عامر بن واثلة سنة عشر ومائة، وهي رأس مائة سنة من حديث رسول الله ﷺ[3].

* **التّنبيه إلى غلط الرّاوي:**

مثال التّنبيه إلى غلط الرّاوي أنّه ذكر قول النّبيّ ﷺ: «**إذا صلّى أحدكم في رحله ثمّ أدرك الإمام ولم يصلّ، فليصلّ معه فإنّها له نافلة**»[4] مع قوله ﷺ: «**إذا جئت للصّلاة فوجدت النّاس يصلّون فصلّ معهم. وإن كنت قد صلّيت، تكن لك نافلة وهذه مكتوبة**»[5].

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص99.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة: الأحاديث 218 و219 و220 من الباب 53 قوله ﷺ: «لا تأتي اليوم مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم» ج4، ص1966 ـ 1967.

(3) انظر: النّووي: شرح مسلم ج9، ص423 ـ 425؛ وابن حجر: فتح الباري ج2، ص61 والسباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص279 ـ 282.

(4) أبو داود: السنن، كتاب الصّلاة 56، باب في من صلّى في منزله ثمّ أدرك الجماعة يصلّي معهم ج1، ص157ح 575؛ والترمذي: السنن، كتاب الصّلاة 63، باب ما جاء في الرّجل يصلّي وحده ثمّ يُدرك الجماعة ج1، ص424ح 219، وقال: حديث حسن صحيح.

(5) أبو داود: السنن، كتاب الصّلاة 56، باب في من صلّى في منزله ثمّ أدرك الجماعة يصلّي معهم ج1، ص158، ح577؛ والدّارقطني: السّنن ج1، ص222؛ والبيهقي: السنن الكبرى ج2، ص302. ورجّح الأوّل لأنّه «أكثر وأشهر». أمّا الشّوكاني في =

بيّن ابن قتيبة أنّه لا تناقض ولا اختلاف بين الرّوايتين؛ لأنّ الحديث الأوّل يريد أنّ الصّلاة التي صلّى مع الإمام نافلة والأولى هي الفريضة؛ لأنّ النّيّة قد تقدّمت بأدائها حتّى كملت.

أمّا الحديث الثّاني فكأنّه يقول: تكن لك هذه الصّلاة التي صلّيت مع الإمام نافلة، وهذه الأخرى التي صلّيتها في بيتك مكتوبة. وتكون النّتيجة المرادة من الحديثين واحدة.

إلّا أنّ الوهم سبق إلى الرّاوي فأغفل عبارة «هذه» في الموضع الأوّل وذكرها في الموضع الثّاني وجعلها مكان تلك. قال ابن قتيبة: «ولو جعل مكان قوله «هذه» و«تلك» مكتوبة كان أوضح للمعنى ولا فرق بينهما»[1].

ومن باب رفع الِاختلاف بنقد متن الحديث وبيان غلط الرّاوي في النّقل ما روي من قول النّبيّ ﷺ عن الضّبّ: **«لا آكله ولا أنهى عنه، ولا أحلّه ولا أحرّمه»**[2]. رجّح ابن قتيبة أنّ متن الحديث قد أدرجت فيه هذه الزّيادة، بناءً على أنّ النّبيّ ﷺ هو المفزع في التّحليل والتّحريم فَمَنِ الذّي سَيُحِلُّهُ أو سيحرّمه إن لم نعلم هذا منهُ عليه الصّلاة والسلام؟ وقد تسرّب الخطأ إلى المتن من ظنّ الرّاوي أنّ قوله ﷺ: **«لا آكله ولا أنهى عنه»** معناه أنّه لا يحلّه ولا يحرّمه.

وقد تفطّن الإمام مسلم رحمه الله تعالى إلى ذلك حتّى يَبْدو أنّه حَذَف هذه الزّيادة عمداً من صحيحه لشذوذها رغم أنّها وردت عن طريق شيخه أبي بكر بن أبي شيبة مخرج هذه الرّواية في مُصنّفه[3]، ولكن لم تقع في شيء من

= كتابه نيل الأوطار ج2، ص23 فنقل عن البيهقي والنّووي والدّارقطني تضعيف هذه الرّواية من حيث الصّناعة الحديثيّة.

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص239 ـ 240.

(2) ابن أبي شيبة: المصنّف، كتاب الأطعمة 9، باب ما قالوا في أكل الضّبّ ج5، ص123، ح24338 وهو حديث ضعيف كما سيأتي.

(3) انظر: مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيد والذّبائح: 47، باب 7 إباحة الضّبّ ج3، ص1545.

الطّرق لا في حديث ابن عبّاس ولا غيره. والذي جاء منها في صحيحي البخاري ومسلم «**لست آكله ولا أحرّمه**»[1].

إنّه من العدل أن نقول بأنّ ابن قتيبة رحمه الله تعالى قد أبدع في نقده لمتون الأحاديث. وما قصدنا أن نذكر كلّ ما قال. وما هذه إلّا ومضات تُرشد إلى مثيلاتها من إبداعات هذا المؤلّف الذي لم يقصد إلّا الدّفاع عن الحديث وأهله.

د ـ نفي الإختلاف بنقد السّند:

يعترف ابن قتيبة رحمه الله تعالى بأنّه ليس من أصحاب الحديث. كما يعترف لهؤلاء بالفضل في معرفة ما يُقبل من الأخبار وما يُرَدّ؛ لأنّهم مختصّون بهذا الفنّ، التمسوا الحقّ من وجهته، وتتبعوه من مظانّه، وتقرّبوا إلى الله تعالى باتّباعهم سُنن رسول الله ﷺ وطلبهم لآثاره وأخباره برّاً وبحراً وشرقاً وغرباً. قال ابن قتيبة عنهم: «وهم القدوة عندنا في المعرفة بصحيح الأخبار وسقيمها لأنّهم أهلها والمعتنون بها. وكلّ ذي صناعة أَوْلَى بصناعته»[2]، لذلك نجد نقده للأسانيد قليلاً لا يتجاوز عشرة مواطن في كلّ كتابه[3].

مثال نفي الاختلاف عن الأحاديث بنقد السّند ما ادّعاه بعضهم من أنّ أبا بكر كان قدريّاً وأنّه حاجّ عمر فحجّه عمر رضي الله عنهما.

بعد أن بيّن ابن قتيبة أنّ أبا بكر وعمر قد تنازعا في القدر وهما لا يعلمان فلمّا علما اجتمعا فيه على أمر واحد، كما حصل في كثير من أمور الدّين، اتّجه إلى سند الحديث فقال: «على أنّ الحديث عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ـ عند أهل الحديث ـ ضعيف يرويه إسماعيل بن عبد السّلام عن زيد بن

---

(1) انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الذّبائح 33، باب الضّبّ ج9، ص571 ح5536؛ ومسلم: صحيح مسلم، ح39 ـ 51، باب 7، إباحة الضّبّ ج3، ص1541 ـ 1546؛ وابن حجر: فتح الباري ج9، ص573 ـ 576.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص32.

(3) انظر: ابن قتيبة: المصدر نفسه ص177 ـ 204 ـ 208 ـ 210 ـ 221 ـ 235 ـ 241 ـ 255 ـ 276.

عبد الرّحمٰن عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، ويرويه رجل من أهل خراسان عن مقاتل بن حيّان عن عمرو بن شعيب، وهؤلاء لا يعرف أكثرهم»[1].

ولا يعني ابن قتيبة أنّ كلّ هؤلاء الرّوّاة مجهولون، فمقاتل بن حيّان النّبطيّ صدوق فاضل، أخطأ الأزدي في زعمه أنّ وكيعاً كذّبه وهو من رجال مسلم وأصحاب السّنن[2]. كما أنّ رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه مختلف في أمرها بين موثّق وموهّن[3].

لعلّ من طرائف هذه المسألة أن نذكر أنّ الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله (ت852هـ/ 1448م) قد اعتمد تجهيل ابن قتيبة لإسماعيل بن عبد السّلام وشيخه زيد بن عبد الرّحمٰن اعتماداً كاملاً، فلم يذكر في ترجمة إسماعيل إلّا أباه عبد السّلام دون أن ينسبه، ودون أن يذكر شيئاً عن حياته، ولا أقوال نُقّاد الحديث فيه، سوى قول ابن قتيبة: «لا يعرف هو ولا شيخه». قال في ترجمة زيد بن عبد الرّحمٰن: «عن عمرو بن شعيب مجهول، روى عنه إسماعيل بن عبد السّلام مجهول أيضاً»[4].

ولا ريب أنّ ابن حجر من أهل التّحرّي الكامل والاطّلاع الشّامل على أحوال الرّجال. وتبنّيه لنقد ابن قتيبة الّذي نقله بدوره عن أهل الحديث دليل على القيمة العلميّة لهذا النّقد.

من أمثلة ترجيح ابن قتيبة للحديث بقوّة السّند:

ذكره لحديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ الأعرابي بال في المسجد فقال النّبيّ ﷺ: **«صُبُّوا عليه سجلاً من ماء»** أو قال **«ذنوباً من ماء»**[5] ثمّ لحديث

---

(1) ابن قتيبة: المصدر نفسه ص236 ـ 237.

(2) انظر: ابن حجر: تقريب التّهذيب ج2، ص272.

(3) انظر: الذّهبي: ميزان الاعتدال ج3، ص263 ـ 268؛ وابن حجر: تهذيب التّهذيب ج8، ص48 ـ 55؛ وشاكر: شرح اختصار علوم الحديث ص24.

(4) انظر: ابن حجر: لسان الميزان ج1، ص468 وج2، ص626.

(5) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الوضوء 58، باب صبّ الماء على البول في =

عبد الله بن معقل بن مقرّن أنّه قال في هذه القصّة: «خذوا ما بال عليه من التّراب فألقوه وأهرقوا على مكانه ماء».

مرجّحاً حديث أبي هريرة ﷺ، بناء على أنّ راويه حضر الأمر ورآه. بينما لم يكن ابن معقل من الصّحابة، ولا ممّن أدرك النّبيّ ﷺ. فلا نجعل قوله مكافئاً لقول من حضر ورأى. ثمّ لئن كان أبوه صحابيّاً راوياً عن رسول الله ﷺ فإنّنا لا نعلم لابنه عبد الله عن النّبيّ ﷺ روايةً[1] وهذه مرجّحات قويّة اعتمدها المحدّثون ودوّنها علماء أصول الفقه في مصنّفاتهم[2].

هـ ـ نفي الاختلاف باعتماد علوم عصره:

لقد كان ابن قتيبة رحمه الله تعالى موسوعيّ الثّقافة مُطّلعاً على علوم عصره آخذا من كلّ المعارف بطرف، وقد ساعده ذلك على تأويل الأحاديث ونفي الاختلاف عنها وقبول المعاني التي تنسجم مع ثقافة العصر. وسنقتصر في ذلك على نموذجين اثنين، يقدّم كلّ نموذج منهما صورة جديدة لهذا المؤلّف المتميّز.

*** إعتماده على المعارف الطّبيّة:**

ذكر ابن قتيبة حديث الذّباب الذي ورد فيه **«إذا وقع الذُّباب في إناء أحدكم فامقلوه، فإنّ في أحد جناحيه سمّاً وفي الآخر شفاء»**[3] ونقل تعجّب بعض أهل الكلام من وجود السّمّ والشّفاء في الشّيء الواحد. وبدأ بقاعدته الأساسيّة المتمثّلة في التّسليم للخبر، وأنّ من أنكر ما هو معلوم من الدّين بالضّرورة «منسلخ من الإسلام معطّلٌ، ومن كذّب ببعض ما جاء به

= المسجد ج1، ص278 ح220؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّهارة ح99، باب 30 وجوب غسل البول وغيره... ج1، ص236.

(1) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص241 ـ 242.

(2) انظر مثلاً: الرّازي: المحصول ج5، ص415 ـ 427.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب بدء الخلق: 17، باب إذا وقع الذباب... ج6، ص256 ح3320.

رسول الله ﷺ كان كمن كذّب به كلّه»[1] ثمّ ذكر أنّ اليهود والنّصارى والمجوس والصّابئين والثّنويّة يؤمنون بالغيبيّات، ولا يُنكرها إلّا قومٌ من الدّهريّة، واتّبعهم في ذلك جماعة من أهل الكلام والجهميّة.

بعد اعتماده على النّقل، أكّد أنّنا إذا تركنا طريق الدّيانة ورجعنا إلى الفلسفة[2] لم نجد ما يمكن أن ينكر من أن يكون في الذّباب داء ودواء. فَالأطبّاءُ يُؤكّدون أنّ لحم الحيّة شفاء من سمّها ومن لدغ العقارب وعضّ الكلاب الكلبة والحمّى الرّبع (وهي التي تأخذ يوماً وتدع يومين ثمّ تجيء في الرّابع) والفالج (داء يرخي بعض البدن) والارتعاش والصّرع.

والعقرب أيضاً فيها الدّاء والدّواء. فإذا شقّ بطنها ثمّ شدّت على موضع اللّسعة نفعت، وإذا أحرقت فصارت رماداً ثمّ سقي منها من به الحصاة نفعته، وربّما لسعت المفلوج فأفاق، وتُلقى في الدّهن حيناً، فيكون ذلك الدّهن مفرّقاً للأورام الغليظة.

ثمّ رجع ابن قتيبة إلى الذّباب، فنقل عن الأطبّاء القدماء أنّه إذا ألقي في الاثمد وسحق معه ثمّ اكتحل به زاد في نور البصر وشدّ مراكز الشّعر من الأجفان، وأنّه إذا شدخ ووضع على موضع لسعة العقرب سكن الوجع... إلخ.

ثمّ انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن عجائب المخلوقات وقدرتها الغريزيّة على حماية نفسها من أعدائها.

قد يزدري لمفكرو القرن الحادي والعشرين كلام ابن قتيبة وينتقص معارفه الطّبيّة؛ لأنّ العلاج يبدو فيها بدائيّاً يعتمد المادّة الخامّ وما يمكن أن

---

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص229.

(2) استعمل ابن قتيبة عبارة الفلسفة بمعناها الذي كانت تُستعمل فيه عندهم وهو: العلوم العقليّة التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنّه ذو فكر، فهي غير مختصّة بملّة، وهي مشتملة على أربعة علوم: المنطق ـ العلم الطّبيعي ـ العلم الإلهيّ ـ علم المقادير (الهندسة، الارتماطيقَى، الموسيقى، الهيئة) ولكلّ واحد منها فروع. انظر: ابن خلدون: المقدّمة ص379.

ينجرّ عنها من مضاعفات تعود سلباً على المريض. إلّا أنّنا إذا نظرنا إلى ظروف المؤلِّفِ وجدناه قد تكلّم بأرقى وسائل العلاج في عصره، بل ما زال طبّ اليوم يعتمد نفس تلك القواعد، لكن بشكل متطوّر.

* **اعتماده على الواقع الملموس:**

لابن قتيبة فكر عملي، لا يكاد يفارق الواقع المشاهد الملموس دون أن يشده ذلك إلى الأرض، ويقطع به مع عالم الغيب. فقد دافع عن حديث زعم أهل الكلام أن الكتاب والنظر يكذّبانه، وهو أن رسول الله ﷺ وقف على قليب بدر فقال: **«يا عتبة بن ربيعة، ويا شيبة بن ربيعة، ويا فلان، ويا فلان، هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً، فقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً»**. فقيل له في ذلك فقال: **«والذي نفسي بيده إنهم يسمعون كما تسمعون»**[1].

وبيّن ابن قتيبة أنّ الأجساد بالية والأرواح فانية على ما يعرف الناس وما شاهدوا؛ لأنّهم يفقدون الشّيء فيكون مبطلاً عندهم فانياً، وهو عند الله معلوم غير فان. وقدم على ذلك أمثلة من الطبيعة المشاهدة:

ـ فالرّجل السمين يعتلّ يوماً أو يومين فيذهب بعض جسمه إلى حيث لا ندري.

ـ والإناء العظيم من الزجاج يكون فيه الماء أياماً ثم يذهب بالحرّ إلى حيث لا ندري.

ـ ونار المصباح تكون مضيئة فتنطفئ بالنّفخة فتكون عندنا فانية ولا ندري أين ذهبت. وكذلك الأرواح[2].

لقد اعتمد ابن قتيبة رحمه الله تعالى على ما يشاهده من الواقع وحاول

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الجنائز 86، باب ما جاء في عذاب القبر ج3، ص184، ح1370؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الجنّة، ح76 ـ 77، باب 17 عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه وإثبات عذاب القبر والتعوّذ منه ج4، ص2202 ـ 2203.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص149 ـ 154.

أن يرفع به الإشكال عن حديث رسول الله ﷺ، ليقنع العقل بأنّه لا يعرف كل شيء في هذا الوجود، وأنّه قد فاته علم الكثير ممّا هو يشاهده فلا يسرع في الإنكار، بل يتروّى ويتأمّل ويقيس، علّه يصل إلى حلّ يقنع العقل ويطمئن القلب.

2 ـ نفي الاختلاف باعتماد التّأويل:

لقد كان ابن قتيبة رحمه الله كثيرَ الاعتماد على التّأويل لنفي الاختلاف عن الأحاديث ورفع الإشكال عنها، وقد تنوّعت تصرّفاته وتعدّدت مناهجه في ذلك. يمكن أن نسجّل منها ما يلي:

أ ـ رفضه للمعنى الظّاهر من الحديث المشكل اعتماداً على الثّابت من أحكام الشّريعة:

من أمثلة رفض ابن قتيبة للمعنى الظّاهر من الحديث المشكل اعتماداً على الثّابت من أحكام الشّريعة أنّه ذكر حديث سهلة بنت سهيل بن عمرو رضي الله عنها أنّها جاءت إلى رسول الله ﷺ وقالت: إنّي أرى في وجه أبي حُذيفة من دخول سالم عليّ كراهة. فقال: «أرضعيه». قالت: أُرضعه وهو رجل كبير؟ فضحك، ثمّ قال: «ألست أعلم أنّه رجل كبير؟»[1]. **رفض ابن قتيبة أن يكون قصد النّبيّ ﷺ أن تضع هذه المرأة ثديها في فم الرّجل كما يفعل بالأطفال، ورجّح أنّه يقصد بذلك أن تحلب له شيئاً من لبنها ثمّ تدفعه إليه ليشربه. وقد اعتمد في تأويله هذا على أنّه لا يجوز غير هذا التّأويل؛ لأنّه لا يحلّ لسالم أن ينظر إلى ثديها إلى أن يقع الرّضاع، فكيف يبيح له ما لا يحلّ له وما لا يؤمن معه من الشّهوة. وليؤكّد هذا التّأويل استدلّ بضحك النبيّ ﷺ وقوله لها: «ألست أعلم أنّه كبير» فالضّحك في هذا الموضع دليل على أنّه تلطّف بهذا الرّضاع لما أراد من الائتلاف ونفي الوحشة[2].**

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الرّضاع: 26، باب 7 رضاعة الكبير ج2، ص1076؛ وأحمد: المسند ج6، ص39 ـ 356.

(2) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص309.

ب ـ رفضه للمعنى الظّاهر من الحديث المشكل اعتماداً على عادة العرب في كلامهم:

مثال رفض ابن قتيبة للمعنى الظّاهر من الحديث المشكل اعتماداً على عادة العرب في كلامهم أنّه ذكر قوله ﷺ: **«الرّؤيا على رِجْلِ طائر ما لم تعبر، فإذا عُبّرت وقعت»**[1]. رفض أن يكون المقصود من ذلك أن الرّؤيا على رِجل طائر، وتوجّه إلى المعنى المجازي لهذا التّعبير وأنّه خرج مخرج كلام العرب. فهم يقولون للشّيء إذا لم يستقر: «هو على رِجل طائر وبين مخاليب طائر، وعلى قرن ظبي»، فالرّؤيا تجول في الهواء حتّى تعبّر فإذا عبّرت وقعت[2]. ولم يرد أنّ كلّ من عبّرها من النّاس وقعت كما عبّر إنّما أراد بذلك العالم بها المصيب الموفّق.

مثال ذلك أيضاً أنّه ذكر قوله ﷺ: **«اكلفوا من العمل ما تطيقون فإنّ الله لا يملّ حتى تملّوا»**[3]. ورفض ظاهر الحديث الذي يقضي بأن الله يملّ إذا ملّوا، والله تعالى لا يملّ على كلّ حال ولا يكلّ. واعتبر هذا التّأويل الظّاهر خطأً عظيماً فحشاً في القول.

وأوّل الحديث بأنّ الله سبحانه وتعالى لا يملّ إذا مللتم. وهو كقول العرب: **«هذا الفرس لا يفتر حتّى تفتر الخيل»**[4] وهم لا يريدون بذلك أنّه

---

(1) أبو داود: السنن، كتاب الأدب: 96، باب ما جاء في الرؤيا ج4، ص305 ح5020؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الرّؤيا: 6 ما جاء في تعبير الرؤيا ج4، ص536 ح2279؛ وابن ماجه: السّنن، كتاب الرّؤيا: 6 الرّؤيا إذا عبرت وقعت ج2، ص1288، ح3914؛ وأخرجه الحاكم: المستدرك ج4، ص3390 وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي ويبدو أن ذلك وهْماً لأنّ في السّند وكيع بن عدس العقيلي صرّح غير واحد بأنّه لا يعرف أو أنه مجهول. انظر: الذّهبي: ميزان الاعتدال ج4، ص335؛ وابن حجر: تهذيب التّهذيب ج11، ص131؛ ولسان الميزان ج7، ص430.

(2) انظر ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص347 ـ 348.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الإيمان: 32، باب أحبّ الدّين إلى الله أدومه ج1، ص93 ح43؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المسافرين، ح215، باب 30 فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره ج1، ص540.

(4) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص349 ـ 350.

يفتر إذا فترت، ولو كان هذا هو المراد ما كان له فضل عليها لأنّه كان يفتر معها، وإنّما يريدون أنّه لا يفتر إذا فترت. والهدف من هذا التّأويل تنزيه الله تعالى عن كلّ نقيصة.

ج - التاويل بالتّمثيل والتّخييل:

المقصود بالتمثيل عند ابن قتيبة المماثلة والمشابهة. وقد يستعمل المؤلّف عبارة التّمثيل والتّخييل معاً قاصداً بذلك: «ما ليس حقيقة».

* مثال اعتماده على التّمثيل والتّشبيه ذكره لحديث ابن عباس ﵄: **«الحجر الأسود يمين الله تعالى في الأرض يصافح بها من يشاء من خلقه»**[1]، وقوله إثره: «إنّ هذا تمثيل وتشبيه»[2]. يعني ابن قتيبة ﵀ بقوله: «إنّ هذا تمثيل وتشبيه»: أنّ الملك كان إذا صافح رجلاً قبل الرجل يده، فمثّل ابن عبّاس الحجر لله تعالى بمنزلة اليمين للملك وشبهه بها، فهو يستلم ويلثم وليس الحديث على ظاهره.

* مثاله أيضاً أنه ذكر الحديث القدسي: **«من تقرب إلي شبراً تقربت منه ذراعاً، ومن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً، ومن أتاني يمشي، أتيته هرولة»**[3].

---

(1) هذا جزء من حديث أخرجه الطبراني في الأوسط عن عبد الله بن عمرو، وفي سنده عبد الله بن مؤمل وهو متكلّم فيه كما عند الهيثمي في مجمع الزوائد ج3، ص245؛ وأخرجه ابن عدي في الكامل عن جابر من طريق إسحاق بن بشر الكاهلي وهو كذّاب ج1، ص336؛ وأخرجه عنه أيضاً الخطيب البغدادي في التّاريخ ج6، ص328؛ وأشار السّيوطي في الجامع الصغير إلى ضعفه ج1، ص151؛ وأبطله الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة ج1، ص257؛ وذكر الشيخ الحوت في كتابه الأحاديث المشكلة في الرّتبة صفحة 125، أنه يروى مرفوعا وموقوفا من كلام ابن عبّاس أو عكرمة مولى ابن عبّاس، وكذا في أسنى المطالب له صفحة 131. ونقل ابن الدبيع في تمييز الطيّب من الخبيث صفحة 168 عن شيخه السّخاوي أن الموقوف صحيح. وطعن الألباني في سنده الموقوف أيضاً. ونقل عبد المتعال محمد الجبري في كتابه المشتهر من الحديث صفحة 195 عن الحافظ ابن حجر أنه روي عن أبي هريرة وإسناده مظلم.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص215.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التّوحيد 15، باب قول الله تعالى ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: 28].

ورأى أنّ هذه العبارات هي من باب «التّمثيل والتّشبيه» ولم يرد حقيقة ما يبدو من ظاهرها. إنّما أراد: من أتاني مسرعاً بالطّاعة أتيته بالثّواب أسرع من إتيانه، فكنى عن ذلك بالمشي والهرولة[1] والمقصود بهذه الكناية تقوية المعنى وإبرازه.

* ومثال تعبيره «بالتّخييل والتّمثيل» أنه ذكر حديث لطم موسى لعين ملك الموت[2] وحاول تأويله تأويلاً صحيحاً لا يدفعه النّظر: وذلك بأن أكّد أنّ ملائكة الله تعالى روحانيون فكأنّهم أرواح لا جثث لهم، لذلك يلحقها الإبصار ولا عيون لها كعيوننا ولا أبشار لها كأبشارنا. ولكن جعل الله لهذه الكائنات من الاستطاعة أن تتمثّل في صور مختلفة. ولماّ تمثّل ملك الموت لموسى ﷺ لطمه فأذهبت العين التّي هي تخييل وتمثيل وليست حقيقة.

وعاد ملك الموت عليه السّلام إلى حقيقة خلقته الرّوحانيّة كما كان، لم ينتقص منه شيئا»[3] وهذا الّذي ذهب إليه ابن قتيبة وجه من وجوه التّأويل قد لا يخلو من مبالغة في التّنزيه. وهو في ذلك متأثّر بسلاح أعدائه من أهل الكلام الّذين حملوا المتشابهات على التّمثيل والتّخييل، فكانوا كلّما مرّوا بلفظ يشتبه عليهم ظاهره ولا يتّفق مع مذهبهم، حاولوا إبطال معناه الظّاهر وإثبات معنى آخر موجود في اللّغة، كما فعل أبو القاسم جار الله الزّمخشري (ت538هـ/ 1143م) في كتابه «الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل»[4].

ثمّ إنّ في روايات الحديث ما لا يتلاءم مع ما ذهب إليه ابن قتيبة من

---

(1) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص224.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الجنائز 68، باب من أحب الدفن في الأرض المقدسة أو نحوها ج3، ص166، ح1339 وكتاب الأنبياء 31؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الفضائل ص157 ـ 158.

(3) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص276 ـ 278.

(4) انظر مثلاً: الزّمخشري: الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: 1397هـ/ 1977م، ج2، ص223 و224 و278 و279 و449.

تأويل: إذ ورد عند الإمام أحمد عن أبي هريرة ﷺ: أنّ ملك الموت كان يأتي للنّاس عياناً فأتى موسى فلطمه ففقأ عينه[1]. وورد في صحيح مسلم: أنّ الله تعالى ردّ إليه عينه[2]. فلم يبق للتّخييل مبرّر. **ويظهر لي أنّ الجمع بين هذه الرّوايات وكلام ابن قتيبة ممكن في حالة واحدة**، هي إذا اعتبرنا أنّ موسى عليه السّلام رأى في منزله آدميّاً دخل دون إذنه، ولم يعلم أنّه ملك الموت، وقد أباح الشّارع فقء عين النّاظر في دار المسلم بغير إذن. فلمّا قال ملك الموت لربّه: «أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت» ردّ الله إليه عينه البشريّة ليرجع إلى موسى على كمال الصّورة. وهذا هو أرجح الآراء في المسألة. والله أعلم[3].

د ـ تقديمه لتأويلين معاً وقبولهما معاً:

ذكر ابن قتيبة قول النّبيّ ﷺ: **«صلة الرّحم تزيد في العمر»**[4] وزعم أهل الكلام أنّ هذا الحديث متعارض مع قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: 34، والنّحل: 61] ووجه الإشكال في هذا الحديث هو «كيف تزيد صلة الرّحم في أجل لا يتأخّر عنه ولا يتقدّم»؟

لرفع هذا الاختلاف بين الحديث النبوي والآية الكريمة قدّم ابن قتيبة تأويلين لمعنى الزّيادة في العمر. **الأوّل**: معناها السّعة والزّيادة في الرّزق

---

(1) أحمد: المسند ج2، ص533.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الفضائل ح157، باب 42 من فضائل موسى ﷺ ج4، ص1840.

(3) انظر للتّوسّع: النّووي: شرح مسلم، مطبوع بهامش إرشاد السّاري، دار الكتاب العربي، طبعة جديدة بالأوفست عن الطبعة السّابعة للأميرية ببولاق 1402هـ/ 1983م، ج9، ص227؛ والأبّي: إكمال إكمال المعلم ج6، ص164 ـ 165؛ وابن حجر: فتح الباري ج6، ص316 ـ 317.

(4) أخرجه القاضي القضاعي: مسند الشهاب: حقّقه وخرّج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1405هـ/ 1985م، ج1، ص93، وفي سنده أحمد بن نصر بن حماد بن عجلان البجلي روى حديثاً منكراً، ولكن للحديث شواهد منها ما أخرجه الطّبراني في الكبير بسند حسن عن أبي أمامة. انظر: ابن الدّيبع عبد الرحمٰن بن علي الشيباني (ت944هـ/ 1537م): تمييز الطيّب من الخبيث فيما يدور على ألسنة النّاس من الحديث، دار إحياء الكتاب العربي، بيروت (د.ط) 1324هـ/ 1906م، ص96.

وعافية البدن، حتّى قيل الفقر هو الموت الأكبر. فلمّا جاز أن يسمّى الفقر موتاً، جاز أن يسمّى الغنى حياة، ويجعل زيادة في العمر. **الثّاني**: أنّ الله تعالى يكتب أجل عبده مائة سنة، ويجعل بُنيته وتركيبته لتعمير ثمانين سنة فإذا وصل رحمه زاد الله تعالى في ذلك التّركيب وفي تلك البُنية فعاش عشرين أخرى حتّى يبلغ المائة وهو الأجل الّذي لا مستأخر عنه ولا متقدّم(1).

والتّأويلان اللّذان قدّمهما مقبولان عقيدة وعقلاً ولغة. ويحتاجان إلى إجهاد فكر حتّى يرتبط الواقع اللّغوي بإحكام النّظر ومقرّرات العقيدة الإسلاميّة. ولا يوجد مبرّر لقبول أحد التّأويلين دون الآخر، لذاك سجّلهما ابن قتيبة معاً حتّى يأخذ المخالف منهما الأقرب إلى عقله ومنطقه.

هـ ـ تقديمه لتاويلين وردّهما معاً:

ذكر ابن قتيبة قول النّبيّ ﷺ عن سعد بن معاذ ﷺ: «**لقد اهتزّ لموته العرش**»(2) وذكر تأويلين اثنين لمعنى قوله: «**اهتزّ العرش**» ناسباً كلّاً منهما إلى «قوم»:

* **الأوّل**: أنّ الاهتزاز من العرش إنّما هو الحركة، كما يهتزّ الرّمح، وكما تهتزّ الشّجرة إذا حرّكتها الرّيح. رفض ابن قتيبة هذا التّأويل لأنّه يؤدّي إلى الشّناعة، إذ لا يقبل العقل أن يتحرّك عرش الله تعالى لموت أحد. وإن كان هذا جائزاً فالأنبياء عليهم السّلام أولى به، كما لا يقبل هذا المعنى لأنّه ثبت عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**إنّ الشّمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته**»(3) فإذا كان هذا حال الشّمس والقمر فكيف يحدث أن يهتزّ العرش لموت أحد؟

ثمّ كيف يقبل العقل أن يتحرّك عرش الرّحمٰن لموت من يُعَذِّبُهُ الله تعالى بل ويضمّ عليه قبره حتّى تختلف فيه أضلاعه كما ورد ذلك في هذا الحديث؟

---

(1) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص202 ـ 203.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب مناقب الأنصار: 12، باب مناقب سعد بن معاذ ﷺ ج7، ص93 ح3803؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة، ح124، باب 24 من فضائل سعد بن معاذ ﷺ ج4، ص1915.

(3) البخاري: المصدر نفسه، كتاب الكسوف: 1، باب الصّلاة في كسوف الشّمس ج2، ص436 ح1040؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الكسوف، ح6، باب 1: صلاة الكسوف ج2، ص620 ـ 621.

بناءً على هذه المعطيات رفض ابن قتيبة هذا التّأويل واعتبره شناعة.

* **الثّاني**: أنّ المقصود بالعرش في هذا الحديث السّرير الذي حمل عليه سعد بن معاذ ﷺ، وأنّ الاهتزاز هو تحرّك هذا السّرير. رفض ابن قتيبة هذا التّأويل أيضاً بناءً على ما يلي:

- أنّ هذا التّأويل لو صحّ، لا يُثبت لسعد أي فضيلة.

- أنّ كلّ سرير من سرر الموتى لا بدّ أن يتحرّك لتجاذب النّاس إيّاه.

- أنّه ورد في رواية من روايات هذا الحديث: «**اهتزّ عرش الرّحمٰن**» فلم يجز أن يؤوّل بأنّه عرش سعد، واستنتج من كلّ ذلك أنّ الحديث لو أُوّل بهذا الوجه لم يكن فيه فائدة. ولا يصحّ ذلك من العاقل ولا الحكيم، فكيف يقبل تأويلاً لحديث رسول الله ﷺ وقد ورد ما يعارضه؟

وبعد ردّ التّأويلين معاً استنجد باللّغة العربيّة ليجد فيها ما يدلّ على أنّ الاهتزاز هو الاستبشار والسّرور، كقولهم: «إنّ فلاناً إذا دُعي اهتزّ، وإذا سُئل ارتزّ» ومعناه إذا دعي إلى طعام ارتاح وسرّ، وإذا سئل الحاجة ثبت على حاله ولم يطلق. فهذا هو معنى الاهتزاز في الحديث، والعرش هو عرش الرّحمٰن. ويكون معنى الحديث بأنّ الملائكة استبشرت بروح سعد بن معاذ فأقام العرش مقام من يحمله، كقول الله تعالى ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] أي: أهلها فأقام القرية مقام من يسكنها. وكقوله ﷺ في أُحُد: «هذا جبل يحبّنا ونحبّه»[1] والمقصود بأُحُد أهلُه يعني الأنصار[2].

ما من شكّ أنّنا نسجّل هنا إكباراً آخر لابن قتيبة الذي وجد في اللّغة العربيّة التّي يمتلكها سلاحاً فعّالاً لتسجيل انتصاراته المتكرّرة، كما وجد في نصوص القرآن والحديث معيناً لا ينضب من الشّواهد ومجالاً فسيحاً للذّبّ عن أهل الحديث.

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الزّكاة: 54، باب خرص التمر ج2، ص272 ح1481 ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحجّ: 462، باب 85 فضل المدينة ج2، ص993.

(2) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص264 ـ 266.

و ـ تخطئة تأويل غيره دون تقديم تأويله صراحة:

قد يُخَطِّئ ابن قتيبة تأويل غيره دون أن يقدّم تأويله صراحة. مثال ذلك أنّه ذكر قول الرّسول ﷺ: «**إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله ﷻ**»[1].

وذكر تأويل قوم للأصابع بأنّها تعني النّعم، ورفض هذا التّأويل قائلاً: إنّ الّذي ذهبوا إليه في تأويل الإصبع لا يشبه الحديث لأنّه عليه الصّلاة والسّلام قال في دعائه: يا مقلّب القلوب ثبّت قلبي على دينك فقالت له إحدى زوجاته: أوَ تخاف يا رسول الله على نفسك؟ فقال: «**إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله ﷻ**»[2].

ويمضي ابن قتيبة رحمه الله تعالى في بيان ضعف تأويل الإصبع بالنّعمة بناء على ما يترتّب عليه من حفظ القلب بتلك النّعمة، فلا يبقى لدعاء النّبي ﷺ أيّ معنى، فلأيّ شيء دعا بالتّثبيت؟ ولِم احتجّ على المرأة التي قالت له: «أتخاف على نفسك؟» بما يؤكّد قولها، وكان ينبغي أن لا يخاف إن كان القلب محروساً بإصبعين بمعنى نعمتين.

بعد ردّه لهذا التّأويل قال: «ولا يجوز أن تكون الإصبع ههنا نعمة» وأشار إلى أنّ الإصبع هنا هو كقول الله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: 67]، ولم يبيّن المقصود بالإصبع ولا بالقبضة ولا باليمين، ولكنّه فوض الأمر إلى الغيب، فهو إصبع لا كأصابعنا ولا يد كأيدينا ولا قبضة كقبضاتنا؛ لأنّ كلّ شيء نسب إلى الله تعالى لا يشبه ما نسب إلينا. وابن قتيبة بحجّته هذه يذكرنا عقيدة السّلف الّتي تنسب إلى الله تعالى ما نسبه إلى نفسه لكنها ترفض أن تؤوّله أو تبحث في كيفيّة هذه الصّفات حتّى لا تنسب إلى الله تعالى نقيصة برّأ نفسه منها ولا تسلبه فضيلة نسبها إلى نفسه.

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب القدر، ح17، باب 3 تصريف الله تعالى القلوب ج4، ص2045؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب القدر: 7، باب ما جاء أن القلوب بين إصبعي الرحمٰن ج4، ص448 ح2140؛ وابن ماجه: السّنن: مقدّمة، باب 13، باب في ما أنكرت الجهميّة ج1، ص72 ح199 ولفظه: «إن القلوب بين إصبعين. . .» الحديث.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص209.

نتيجةُ الفَصْل

ـ بيئة ابن قتيبة الثّقافيّة ساعدته على اكتساب ثقافة موسوعيّة، فأخذ من كلّ علم بطرف وبرع في الكثير من العلوم، وسجّل له التّاريخ عدّة تلاميذ كما حفظ له المصنّفات البديعة النّافعة.

ـ ابن قتيبة بريء من تهمة النّصب ومعاداة الإمام عليّ كرّم الله وجهه، بريء من التّشبيه والتّجسيم، وهو مسلم سنّيّ عقيدة ومذهباً، لكنّه بعيد عن التّطرّف العقائدي والسّياسي.

ـ كُتُب ابن قتيبة لم يدّع صاحبها فيها الكمال، لكنّه تحرّى الحقّ فيها ما استطاع، حتّى أصبحت مرجعاً للباحثين والدّارسين، وهي عمل إنسانيّ لا يخلو من النّقص. ومن فتّش عن العيب وجده.

ـ كتاب «تأويل مختلف الحديث» آخر مصنّفات ابن قتيبة، كَتَبه بعد استقرار فكره النّهائي ووضوح اتّجاهه العقائدي والفقهي والأدبي واللّغوي.

ـ الغاية من تأليف هذا الكتاب هي الرّدّ على من ادّعى من المسلمين التّناقض والاختلاف على حديث رسول الله ﷺ، وليس قصده الرّدّ على الزّنادقة والمكذّبين بآيات الله وأحاديث نبيّه عليه الصّلاة والسّلام وتعرّض من أجل ذلك إلى أربعة وثمانين وستّمائة حديثٍ نبويّ، واعتمد على خمسين وثلاثمائة آية قرآنيّة، وواحد وعشرين ومائة بيتٍ من الشّعر.

ـ جهود ابن قتيبة في الجمع بين الأحاديث المختلفة متنوّعة. ولم تكن له طريقة واحدة في ذلك فتارة يرفع الاختلاف باختلاف المواضع وتارة يرفعه باختلاف الأحوال وتارة أخرى بالاختلاف المباح كما فعل مع الشّافعي، ويعمد حيناً إلى الجمع بتخصيص الحديث لما يبدو معارضاً له من آية قرآنيّة أو

حديث مثله ويتوجّه حيناً آخر إلى فهم السّامع فيتّهمه بالغلط في التّأويل حتّى ينفي التّناقض عن الحديث، ويزيل عن المحدّثين تهمة رواية المتناقض.

- للنّصّ الدّيني أهمّية قصوى عند ابن قتيبة يقبله إذا وثق به من جهة الرّواية ويرفض التّعسّف في تأويله إذا كان قطعيّ الدّلالة، كما يرفض الرّأي المعارض له وإن بدا قويّاً، فإنّ قوّة النّصّ تدفع عند ذلك ما يبدو في حجّة الرّأي من قوّة. وابن قتيبة يقوّي حجّته تارة بالإجماع وتارة بالنّقل عن أهل الكتاب وتارة أخرى بأقوال من سبقه من العلماء والفقهاء. لكن أصحاب الثّقافة الموسوعيّة نادراً ما ينجحون في كلّ الفنون الّتي حذفوها، فلا غرابة أن يُخطئ ابن قتيبة في حجّته النّقليّة كأن يعتمد على الحديث الضّعيف أو الموضوع فيظنّ المردود مقبولاً، وهنا يأتي دور النّاقد النّزيه ليميز الخبيث من الطّيّب.

- للعقل أيضاً عند ابن قتيبة أهمّيّة، بواسطته ينقد متون الحديث وينبّه إلى الخطإ الّذي يطرأ على الرّوّاة في النّقل كإسقاط لفظة من المتن وإبدال عبارة بأخرى يصبح الحديث مشكلاً بسببها. كما يستنجد بعلوم عصره من طبّ وكيمياء وعلم إحياء، إضافة إلى تأمّلاته الخاصّة في الكائنات الحيّة الّتي يراها في الكون.

- تأويل ابن قتيبة للحديث قد يكون برفض المعنى الظّاهر اعتماداً على الثّابت من أحكام الإسلام عقيدة وشريعة، واعتماداً على عادة العرب في كلامهم، وقد يخرّج ظاهر الحديث مخرج التّمثيل والتّخييل، وهو في ذلك متأثّر بالمعتزلة يهاجمهم بسلاحهم رغم إظهاره الرّفض لمنهجهم في التّعامل مع النّصّ.

الفصل الرّابع

الطّبري والطّحاوي
وجهودهما في مختلف الحديث

المبحث الأوّل

الإمام الطّبري وجهوده في مختلف الحديث من خلال «تهذيب الآثار»

1 ـ الطّبري والحديث النّبويّ:

ولد الإمام محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطّبري بآمل طبرستان كما في الأنساب واللّباب[1] سنة (224هـ/ 839م). ورحل من بلده في طلب العلم وهو ابن إِثنتي عشرة سنة فلم يزل طالباً للعلم مولعاً به. سمع من كبار علماء عصره بالفقه والحديث والتّفسير والتّاريخ والقراءات، حتّى جمع علماً غزيراً، واستوطن بغداد، فكان من أكابر الأئمّة، يُحكم بقوله ويُرجع إلى معرفته وفضله في هذه العلوم التّي فاق فيها أهل عصره[2]. قال الإمام ابن خزيمة (ت311هـ/ 923م): «ما أعلم على الأرض أعلم من محمّد بن جرير»[3]. وقد كان ابن جرير على مذهب الشّافعيّ في الفقه، ثمّ انفرد بمذهب مستقلّ وأقاويل واختيارات، وله أتباع ومقلّدون[4] يعرفون بالجريريّة. لكنّ هذا المذهب لم يكتب له البقاء إلى يومنا هذا كغيره من المذاهب الإسلاميّة.

إلّا أنّ تاريخ الرّجال قد دوّن لنا بعض الطّعن في ابن جرير، فقد نقل

---

(1) انظر: السّمعاني: الأنساب ج4، ص42 ـ 44؛ وابن الأثير: اللّباب ج2، ص273.

(2) البغدادي: تاريخ بغداد ج2، ص162؛ وابن كثير: البداية والنّهاية ج11، ص145.

(3) ابن العماد: شذرات الذّهب ج2، ص260؛ والذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج2، ص712.

(4) السبكي: طبقات الشّافعيّة ج3، ص120؛ والسّيوطي: طبقات المفسّرين: تحقيق محمّد علي عمر، مطبعة الحضارة العربيّة، نشر مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى 1396هـ/ 1976م، ص95 ـ 96.

عن الحافظ أحمد بن علي السّليماني (ت404هـ/ 1013م) أنّه قال: «كان يَضَعُ للرَّوافض»[1]. ولم يقبل النّقّاد كلام السّليماني لأنّه من كلام العلماء بعضهم في بعض، وهو ممّا ينبغي أن يُتَأنّى فيه لا سيما في مثل إمام كبير كالطّبري، ولأنّه لم يُعرف عن هذا الإمام كذبٌ. ووجّه النّقّاد كلام السّليماني بأنّه يعني محمّد بن جرير بن رستم الطّبري (ت310هـ/ 923م) فهذا رافضي من علماء الإماميّة. قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى (ت852هـ/ 1448م): «ولو حلفتُ أنّ السّليماني ما أراد إلّا الآتي (يعني: الطبري الإمامي) لَبَرَرْتُ»[2].

لقد بنى ابن حجر رأيه هذا على أنّ السّليماني إمام حافظ يعرف ما يُخرج من رأسه، لذا لا يعقل أن يَطعن في مثل هذا الإمام بهَذَا الباطل. وكلّ ما في الأمر أنّ في الطّبريّ تشيّعاً يسيراً وموالاةً لا تضرُّ؛ لأنّه صحّحَ حديث غدير خم، وهو حديث باطِلٌ عند كثيرٍ مِنَ النّقّاد[3].

وقد كان أبو بكر محمّد بن داود الفقيه الظّاهري يتكلّم في الطّبري أيضاً ويرميه بالرّفض والإلحاد وحاشاه من ذلك. لكن قلّده بعض عوامّ الحنابلة ورعاعهم فمنعوا من دفنه نهاراً، فدفن في داره ليلاً إثر وفاته سنة (310هـ/ 923م).

ترك أبو جعفر الطّبري رحمه الله تعالى ثروة علميّة ضخمة من تأليفه في التّفسير والتّاريخ والقراءات والفقه وأصول الفقه، من أشهرها كتابه: «جامع البيان في تفسير القرآن»، و«تاريخ الطّبريّ: كتاب أخبار الرّسل والملوك» و«كتاب تهذيب الآثار» و«كتاب اختلاف الفقهاء» و«شرح السّنّة»...[4].

2 ـ التّعريف بكتاب «تهذيب الآثار»:

الاسم الكامل للكتاب هو «تهذيب الآثار، وتفصيل الثّابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار» وهو العنوان الذي أثبتته مطابع الصّفاء بمكّة المكرّمة ومطبعة المدنيّ بالقاهرة.

---

(1) انظر: الذّهبي: ميزان الاِعتدال ج3، ص499.

(2) ابن حجر: لسان الميزان ج5، ص115.

(3) انظر: البهنساوي: السّنّة المفترى عليها: التّحقيق في حديث الغدير ص119 ـ 128، وَالسّباعي (مصطفى) السّنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص132.

(4) انظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج3، ص46 ـ 51.

ألّف الطّبريّ كتابه هذا على ترتيب المسانيد، فبدأ بمسند العشرة المبشّرين بالجنّة أبي بكر الصّدّيق وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزّبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص وسعيد بن زيد وعبد الرّحمٰن بن عوف وأبي عبيدة عامر بن الجراح، ثمّ مسند أهل البيت والموالي ثمّ مسند بني هاشم، ووصل إلى جزء من مسند عبد الله بن عبّاس ومات قبل تمامِهِ.

وقد ضاع معظم هذا الكتاب، ولم يبق منه إلّا ثلاثة أسفار: سفر فيه قسم من مسند عمر بن الخطّاب، وسفر فيه الجزء الآخر من مسند علي بن أبي طالب وسفر فيه قسم من مسند عبد الله بن عبّاس، محفوظة بمكتبة كوبريلي بإسطنبول وغيرها[1]. وقد أكّد الشّيخ محمود شاكر رحمه الله تعالى أنّ الأسفار الثّلاثة الموجودة في كوبريلي مختلفة الخطوط وليس على نسخة منها تاريخ نسخها، ورجّح بناء على ذلك أنّها كانت ثلاث نسخ مختلفة بقي من كلّ نسخة منها جزء واحد[2].

وهذا جدول إحصائيّ بما ورد في هذه الأسفار الثّلاثة من أحاديث وأخبار، وما اعتمد عليه الطّبريّ من آيات قرآنيّة وأبيات شعريّة وما دوّنه من فوائد لغويّة:

	عدد الآثار	عدد الآيات	عدد مواضع الاستشهاد بالآيات	عدد أبيات الشّعر	عدد الأرجاز	عدد الكلمات الغريبة المشروحة
في مسند علي	491	27	31	67	15	71
في مسند ابن العباس	1288	61	94	79	26	130
في مسند عمر	1419	73	89	160	61	201
المجموع	3198	161	214	306	102	402

ليس هذا كل ما في تهذيب الآثار من فوائد ومحطّات تحتاج إلى

(1) انظر: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج3، ص49.

(2) انظر: شاكر: مقدّمة تهذيب الآثار ج1، ص7.

الوقوف عندها، إذ نجد فيه الكثير من الفوائد النّحوية وأمثال العرب وكلامهم في الجاهلية والإسلام. لكن للطّبري منهجاً متميّزاً تفرّد به في هذا الكتاب لم يُسبق إليه، ولا يشبهه شيء من الكتب التي ألّفت بعده: تراه يأتي بالحديث، ويتكلّم فيه على علله، وطرقه، وما فيه من الفقه والسّنن، ويذكر اختلاف العلماء في فهمه، وحجج كل فريق، ويبين ما فيه من المعاني والغريب، ويتبع ذلك كله بصواب القول عنده أي مذهبه هو في المسألة، وحجّته في صواب ما يذهب إليه.

بناء على ذلك فإنه يمكننا القول بأنّه لم يتّبع طريقة المتقدّمين في الجمع على المسانيد ولا في الجمع على الأبواب، إنّما استقلّ بمنهج يجمع بين المسانيد والجوامع أعيت غيره من العلماء أن يتمّوا ما بدأه هذا المصنّف الفذّ. قال أبو بكر بن كامل بن خلف القاضي البغدادي (350هـ/ 961م): «أُرَوِّضُ نفسي في عمل مسند عبد الله بن مسعود في حديث منه نظير ما عمله أبو جعفر فما أحسن عمله، ولا يستوي لي»[1] ولو كمل الكتاب لكان فيه ما يكفي ويغني عن غيره ولما احتيج معه إلى شيء في بابه.

أمّا المسائل التي تناولها الطّبريّ في كتابه فيمكن تحديدها على الوجه التّالي:

أولاً: مسند ابن عبّاس رضي الله عنهما:

الرقم	المسألة	الرقم	المسألة
1 ـ	خلا الحرم ولقطته.	2 ـ	الطواف على الراحلة.
3 ـ	صوم المسافر.	4 ـ	دعاء الرّسول ﷺ لابن عبّاس.
5 ـ	الأنف من الأعظم السّبعة في السّجود.	6 ـ	التّقديم والتّأخير في المناسك.
7 ـ	النّهي عن كنز المال.	8 ـ	القنوت في الصّلاة.
9 ـ	الدّعاء بالعافية.	10 ـ	من أحوال القيامة.

(1) انظر: شاكر: مقدمة تهذيب الآثار ج1، ص7.

الرقم	المسألة	الرقم	المسألة
11 ـ	الإسراء والمعراج.	12 ـ	الكحل باللّيل والنّهار.
13 ـ	الحجامة.	14 ـ	الوتر على الرّاحلة.
15 ـ	عقاب اللّوطي ومُواقع البهيمة وذات المحرم.	16 ـ	مرتكب الكبائر.
17 ـ	القدريّة والمرجئة.	18 ـ	نجاسة الماء وطهارته.
19 ـ	الشّهادة على هلال رمضان.	20 ـ	الاختلاف في الطّريق.
21 ـ	جلد الميتة.		

ثانياً: مسند عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه:

الرقم	المسألة	الرقم	المسألة
1 ـ	العدوى والصفر والهامة.	2 ـ	التّجارة والفجور.
3 ـ	الدَّين والضّمان.	4 ـ	الإحراق بالنّار.
5 ـ	الدّعاء في الحرب.	6 ـ	الدّعاء في السّفر.
7 ـ	قوله ﷺ: **«أنا دار الحكمة وعليّ بابها»**.	8 ـ	إباحة التّفدية.
9 ـ	الحرب خدعة.	10 ـ	مناقب عمّار.
11 ـ	صدق أبي ذرّ.	12 ـ	فضائل عبد الله بن مسعود.
13 ـ	وصيّة الرّسول ﷺ بالصّلاة.	14 ـ	من فضائل عليّ بن أبي طالب.
15 ـ	من فضائل الزّبير بن العوّام.	16 ـ	اقتطاع أرض بغير حقّ.
17 ـ	عقوق الوالدين.	18 ـ	من تولّى غير مواليه.
19 ـ	الهديّة.	20 ـ	حبّ الرّسول ﷺ لسبّح اسم ربّك أعلى.
21 ـ	نصارى بني تغلب.	22 ـ	فضائل العبّاس.
23 ـ	الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.	24 ـ	اللّقطة.
25 ـ	تحريم صوم أيّام التّشريق.	26 ـ	الوضوء من الرّيح.
27 ـ	الغسل من الجنابة.	28 ـ	الاقتصاد في كلّ شيء.

ثالثاً: مسند عمر بن الخطاب ﷺ:

الرقم	المسألة	الرقم	المسألة
1 ـ	المسألة ومدح التّعفّف والسّخاء.	2 ـ	لحم الضّبّ.
3 ـ	قصر الصّلاة في السّفر.	4 ـ	النّهي عن أسماء معيّنة.
5 ـ	صوم الدّهر وصوم التّطوّع.	6 ـ	موافقات عمر.
7 ـ	تكليم الرسول ﷺ لقتلى الكفّار في بدر.	8 ـ	استقبال القبلة في المجالس.
9 ـ	اِتّباع الجنائز.	10 ـ	القيام للجنازة.
11 ـ	عذاب القبر.	12 ـ	الشّعر.
13 ـ	زُهد النبي ﷺ.	14 ـ	البيوع الرّبويّة.
15 ـ	قضاء الصّلاة.	16 ـ	نزول القرآن على سبعة أحرف.
17 ـ	أحقّ النّاس بالإمامة في الصّلاة.	18 ـ	الأعمال بالنّيّة.
19 ـ	الطّائفة المنصورة.	20 ـ	لحم الأرنب.
21 ـ	صوم الأيّام البيض.	22 ـ	حدّ الزّنا.
23 ـ	الوقوف بعرفة والإفاضة.	24 ـ	قصر الصّلاة بذي الحليفة.
25 ـ	إمامة الأفضل والفاضل والمفضول.	26 ـ	زكاة الخليل والرّقيق.
27 ـ	صلاة السّكران[1].		

لقد حدّد الطّبري هدفه من هذا الكتاب بأنّه سيذكر فيه الصّحيح من آثار رسول الله ﷺ موضّحاً معانيه. ووضّح في بداية كتابه شرطه.

ولئن ضاع مبتدأ هذا الكتاب فإنّه أشار في ثناياه إلى شرطه عندما اعترض عليه مُعترض بإخراج حديثٍ عن سلام المدائني وهو ضعيف، واعترف الطّبريّ بأنّ الخبر واه لا يثبت بمثله في الدّين حُجّة ثمّ قال: «وأمّا إحضارنا ذكره في كتابنا هذا فلشرطنا في كتابنا هذا أنّا إذا ذكرنا خبراً من أخبار رجل من أصحاب رسول الله ﷺ أبنّا عن حاله أهو ممّا انفرد به أم هو ممّا وافقه

(1) انظر: GILLIOT: Le traitement du hadith dans le Tahdib AlAtar de Tabari Arabica XLI. Brill. LEIDEN. 1994: p.309-314.

عليه غيره، ولم نشرط في سند الموافق أو المخالف ما شرطناه في خبر الّذي نذكر خبره عن رسول الله ﷺ وسلّم من أصحابه»[1]. معنى ذلك أن الشّرط يخصّ الحديث الأصل دون المتابعات والشّواهد، كما لا يخصّ الأحاديث المعارضة له.

علماً وأن الطبري ينطلق غالباً من حديث واحد وفي حالة قصوى من ثلاثة أحاديث أو أربعة ليصل إلى دراسة قضايا فقهيّة قد لا تكون ذات علاقة بالحديث الذي انطلق منه[2]. وقد التزم بإخراج كلّ حديثٍ بسنده حتى يحيل القارئ إلى مصادر المعرفة ليناقشها إن شاء، ثمّ يقبلها أو يرفضها.

3 ـ آليّات الجمع والتّرجيح عند الطّبريّ:

١ ـ تقديمه للجمع:

يرفض أبو جعفر الطّبري ادّعاء الاختلاف والتّناقض على أحاديث رسول الله ﷺ. وأرجع هذا الادّعاء إلى الجهل والغباء[3] لأنّ مَنْ أُوتي حظّاً من العلم ونصيباً من الفطنة يجمع بين تلك الأحاديث الّتي ادُّعِيَ عليها التّناقض ويجد فهمها على الوجه الذي ينسجم فيه بعضها مع بعض. ولن يعجز الفكر عن رفع الاختلاف الذي تراءى له من سريع نظر أو غفلة طارئة.

كما يرفض الطّبريّ إصدار الأحكام بأنّ أحد الحديثين ناسخ للآخر دون حجّة بيّنة؛ لأن النّسخ لا يكون إلّا من صاحب الشّرع. ولو كان فإنّه سيكون مبيّناً في النّقل، «فغير جائز أن يكون شيء من حكم الله تعالى ذكره في كتابه أو على لسان رسول الله ﷺ غير معلوم الواجب منه على عباده إمّا بنصّ عليه

---

(1) الطبري: تهذيب الآثار ج2، ص125؛ وانظر أيضاً: ج2، ص175.

(2) من ذلك أنّه تحدّث من جواز الرّعي في خلا الحرم ثم تساءل عن جني الكمأة في الحرم وعن الأشجار الّتي لم يغرسها الإنسان وعن اللّقطة في أرض الحرم ثم انتقل إلى الحديث عن جريمة القتل ومشروعيّة كتابة الحديث وحجّيّة خبر الواحد وقبول الزّيادة من الثّقة. انظر: الطّبري: تهذيب الآثار ج1، ص227 ـ 257. وانظر: Gillot: Le traitement du Hadith dans le Tahdib al Athar de Tabari: p. 325-333.

(3) انظر: الطبري: تهذيب الآثار ج2، ص227.

أو دلالة منصوبة لهم على اللّازم لهم فيه»[1]، وأشار في مواطن متفرّقة من كتابه إلى أنّ ترك بيان ذلك تلبيس على الأمّة أمر دينهم، لذلك أكّد فساد قول من قال بجواز صدور حكمين عن النّبيّ ﷺ أحدهما ناسخ للآخر بغير بيان للأمّة النّاسخ منهما من المنسوخ.

بقي أمام الطّبري سبيل الجمع بين الأحاديث، هو الملاذ الأوّل لنفي التّناقض عن صاحب الشّريعة. فإذا كان الخبران صحيحين لم يكن من الجائز لأحد إبطال أحدهما والقضاء عليه بالفساد مع وجود السّبيل إلى تصحيحهما.

ب ـ الجمع بفهم تصرّفات الرّسول ﷺ:

في مسند عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه وفي مسألة العدوى أخرج الطّبري واحداً وخمسين حديثاً كلّ واحد منها مُثبت لوجود العدوى ينتقل فيها الدّاء من المريض إلى السّليم. وأخرج أيضاً ثمانية وثلاثين حديثاً تُعارضها وتُؤكّد وجوب الحذر من انتقال الدّاء عن طريق العدوى[2].

ليؤلّف الطّبريّ بين هذه الأحاديث التّسعة والثّمانين المتعارضة صحّح أسانيدها، ودعّم متونها بآيات قرآنيّة من سور الإسراء والتّوبة ويس، وحاول تفهّم روح الشّريعة القائمة على إبطال دعاوَى الجاهليّة وما كانوا يتواصون به من عدوى وطيرة وشؤم.

واستنجد بأفعال الصّحابة والتّابعين وأقوالهم، ودوّن تسعة وعشرين بيتاً من الشّعر العربي لثمانية عشر شاعراً. ونقل عن شيوخ العربيّة آراءهم مثل: أبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعيّ (ت216هـ/ 831م)، وأبي عبيدة معمر بن المثنّى (ت210هـ/ 825م)، ورؤبة بن العجّاج (ت147هـ/ 764م) بل شرح كلمتين فارسيّتين وردتا في أحد الآثار هما «سخت درست».

واختار الجمع بين هذه الأحاديث، ورأى أنّ الصّواب من القول في ذلك عندهُ ما صحّ به الخبر: «لا عدوى» وأنّه لا يصيب نفساً إلّا ما كتب الله

(1) الطّبري: المصدر نفسه ج1، ص170؛ وانظر: ج2، ص227 ـ 228.
(2) انظر: الطّبري: المصدر نفسه ج1، ص3 ـ 39.

لها. أمّا دنوّ عليل من صحيح فإنّه غير موجب للصّحيح علّة ولا سقماً. غير أنّه غير جائز لممرض أن يورد على مصحّ، لا لأنّ ذلك حرام، لكن حذراً من أن يظنّ إن نزل به ذلك يوماً أنّه أصابه لِمَا كان مِنْ دُنُوِّهِ منه فيدخل فيما نهى عنه من أمور الجاهليّة في العدوى والطّيرة.

وقد اعتمد في رأيه هذا على فهم تصرّفات الرّسول ﷺ في حياته بين أصحابه وفي أوامره ونواهيه لأمّته. فقد كان يأمر على وجه النّدب أحياناً وعلى وجه الإعلام أحياناً أخرى، ثمّ يترك فعله ليعلم بذلك أنّ أمره به لم يكن على وجه الإلزام. وكان ينهى عن الشيء على وجه التّكرّه والتّنزّه أحياناً، وعلى وجه التّأديب أخرى، ثمّ يفعله لنعلم أنّ نهيه لم يكن على وجه التّحريم. بناء على ذلك نقول: ليس في أمره بالفرار من المجذوم خلاف مع أكله معه ولا في أمره بالرّجوع خلاف مع إدخاله لمجذوم آخر؛ كما لا نرى خلافاً بين قوله: «لا عدوى» مع قوله: «لا يورد».

ج ـ اعتماد لغة العرب مع نقد السّند والمتن:

أخرج الطّبريّ في مسألة تفدية الرّسول ﷺ لأصحابه ما صحّ له سنده عن عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه أنّه لم يسمع رسول الله ﷺ يفدي رجلاً قطّ غير سعد بن أبي وقّاص، بشواهده ومتابعاته. كما أخرج ما يبدو معارضاً لها من أنّ الزّبير قال له رسول الله ﷺ: **«احمل فداك أبي وأمّي»**[1]، وأكّد أنّ قول الزّبير غير دافع صحّة ما قال عليّ، ولا قول عليّ دافع صحّة ما قال الزّبير؛ لأنّ عليّاً أخبر عن نفسه أنّه لم يسمع النّبيّ ﷺ جمع أبويه لأحد. وجائز أن يكون جمع للزّبير أبويه ولم يسمعه عليّ وسمعه الزّبير. فأخبر كلّ واحد منهما بما سمع. ثمّ تعرّض الطّبريّ إلى من ينكر التّفدية، وبيّن أنّ حجّتهم تقوم على أحاديث رويت عن الحسن البصريّ والمنكدر بن محمد. ونقد هذه الأخبار بأنّها واهية الأسانيد لا تثبت بمثلها في الدّين حجّة:

---

(1) الطبري: تهذيب الآثار ج1، ص91. وحديث عليّ في صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة: 13، باب مناقب الزّبير بن العوّام رضي الله عنه ج7، ص65 الحديث 3720.

ـ فأمّا أحاديث الحسن البصريّ فهي مرسلة. وأكثر مراسيل الحسن صحف غير سماع. فإذا وُصلت فأكثر رواياته عن مجاهيل لا يعرفون. فمراسيل الحسن شبه الرّيح[1].

ـ وأمّا المنكدر بن محمد بن المنكدر القرشي التّيميّ فقال أبو حاتم الرّازيّ: «كان رجلاً صالحاً لا يفهم الحديث وكان كثير الخطأ، لم يكن بالحافظ لحديث أبيه».

وقال ابن حبّان: «كان من خيار عباد الله، فقطعته العبادة عن مراعاة الحفظ فكان يأتي بالشّيء توهّماً، فبطل الِاحتجاج بأخباره»[2].

بعد نقده للسّند توجّه إلى المتن ليتفهّم ألفاظه ويرى أوجه تأويلها اعتماداً على أسلوب العرب في الكلام. فلو كانت هذه الأخبار صحاحاً لم يكن فيها حجّة تُثبت إبطال ما رواه عليّ والزّبير من إباحة التّفدية. ذلك أنّ متن الحديث ورد فيه قوله: «أما تركت أعرابيتك بعد؟!» هذه عبارة يقصد بها العرب النّسبةَ إلى الجفاء، ولا تعني عندهم فعل ما لا يجوز فعله. فإن صحّ الخبر يكون المقصود منه الإعلام أنّ غيره من القول ألطف وأرقّ. لكن أنّى له الصّحة وقد ورد من طرق واهية، وتعارضه أحاديث قويّة ثابتة؟

هكذا نرى الطّبري لا يتعمّد نقد الأسانيد والمتون إلّا لضرورة، لكنّه يلتجئ إلى زادِهِ اللّغويّ ومعرفته بأساليب العرب في الكلام كلّما اضطرّته الحاجة. وهو وإن كان في خاتمة كلّ مسألة يتعرّض إلى شرح بعض الألفاظ الغريبة بما يشبه موقف الشّارح العجمي، فإنّنا نراه يختصر حيناً ويركّز المعنى حيناً آخر، ويعزّز الحُجّة بما يراه مناسباً للمعنى المراد. ومع وجود الكثير من الفوارق بين عمله في تفسيره وفي تهذيب الآثار، فإنّ ما ذكرناه هنا يمكن أن

---

(1) خالف بعض نقّاد الحديث هذا الحكم. انظر: السيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص204 وابن حجر: تهذيب التّهذيب ج2، ص266.

(2) انظر: ابن أبي حاتم: الجرح والتّعديل ج8، ص406؛ وابن عديّ: الكامل ج6، ص2446؛ والذّهبي: ميزان الاعتدال ج4، ص190 ـ 191؛ وابن حجر: تهذيب التّهذيب ج10، ص317 ـ 318 وحديث المنكدر ضعيف، راويه ليّن وسنده منقطع.

يكون نقاطاً مشتركة بين الكتابين[1].

د ـ التّرجيح بالعقل عند الطّبري:

قد يستنجد الطّبريّ بالنّظر والِاستدلال في مناقشة بعض القضايا الفقهيّة. ويمكن أن نلاحظ الحضور القويّ لشخصيّة الشّافعي في فكر الطّبري. إذ نراه يناقش المسائل بنفس الأسلوب الذي استعمله الشّافعي منذ ما يناهز المائة عام أو أكثر. ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا أنّ الطّبريّ كان على مذهب الشّافعي ينشر فقهه ويدافع عن آرائه قبل أن يؤسّس لنفسه مذهباً.

من ذلك أنّه ناقش من عارضه في وجوب السّجود على الأنف مع الجبهة بحجّة أنّ عدد الأعضاء يصبح ثمانية بينما أوجب الحديث السّجود على سبعة فقط، سائلاً إيّاه: ما تقول في السّاجد هل يلزمه الأفضل بأصابع يديه في سجوده مع راحتيه إلى الأرض أم ذلك له غير لازم؟ فإن قال: ذلك له لازم قيل له: فالسّاجد إذا سجد على راحتيه مع أصابع كفّيه ساجد على عضوين أو على اثني عشر عضواً؟ فإن قال على اثني عشر عضواً ترك قوله في ذلك وخالف ظاهر خبر رسول الله ﷺ الّذي ورد فيه الأمر بالسجود على سبعة أعضاء لا على خمسة وعشرون عضواً. وإن قال بل هو ساجد على عضوين. قيل له: أفليست الأصابع ممّا أمر بإمساسها الأرض مع راحتيه، وكل إصبع منها عضو من الأعضاء... إلخ[2] ومن ذلك أيضاً تلك المناقشةَ الطّويلة الّتي سجّلها في كتابه والمتعلّقة بمسألة طهارة الماء ونجاسته[3].

مع أنّنا نعترف للطّبريّ بقوّة حجّته وتمكّنه من إسكات خصمه، فإنّنا لا بدّ أن نسجّل هنا أنّ العقل عنده تابع دوماً للخبر. ويصرّح في كتابه بأنّ الحكم إذا ورد بالنّقل المستفيض استغنى بوروده عن رواية الآحاد فيه وعن طلب

(1) انظر: صمّود (نور الدّين): الطّبري ومباحثه اللّغويّة من خلال تفسيره لسورة النّساء، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى، 1987م، ص15.

(2) انظر: الطّبري: تهذيب الآثار ج1، ص366؛ وانظر: نظير هذا أيضاً ج2، ص197 من قوله: «وأما من النظر فما لا يدفع صحته ذو فطرة صحيحة».

(3) انظر: الطّبري: المصدر نفسه ج2، ص227 إلى 235.

صحّته من جهة القياس والنظر[1].

وهذا إقرار منه بأنّه لا يلتجئ إلى النّظر إلّا إذا أعوزه النّصّ. وهو لا يقصد بالنّصّ ما جاء به الوحي من قرآن وسنّة فحسب، بل يلحق به أقوال الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم. فكلّ هؤلاء عنده سلف لا يخرج عن أقوالهم مهما كان اجتهاده.

لذلك نجده لا يذكر مسألة من مسائله إلّا يورد عبارة من العبارات التّالية: «اختلف السّلف»، «وردت أخبار عن السّلف»، «وافق جماعة من السّلف»، «بالّذي قلنا قال بعض السّلف»، «قال جماعة من السّلف»، «السّلف مختلفون» . . .

هذا يؤدّي بنا إلى القول بأنّ العقل الّذي يعتمد عليه الطّبريّ هو في النّهاية «عقل السّلف» وهو راجع إلى النّقل حقيقةً وواقعاً. وهذا يناسب عنوان الكتاب تمام المناسبة: فالكتاب خصّ للآثار، وسيتولّى الطّبري تهذيبها وتوجيهها التّوجيه الذي يراه مناسباً لمذهبه هو. لذلك نجده أحياناً يسوق الحديث من أحاديث رسول الله ﷺ ثم يقول: « فيه الدّلالة الواضحة على صحّة ما نقول. . .»[2] ممّا يعني أنّ الطّبري كغيره من أرباب المذاهب وأصحاب الكتب إنّما ألّف كتابه لينتصر لمذهبه وليس مجرّد «كيس سفر» يحشوه بما امتدّت إليه يداه كما يُوهمنا تَعبير جِيلِيُو[3].

4 ـ مثال للجمع والترجيح عند الطبري:

يمكن أن نأخذ مثالاً يبيّن لنا منهج هذا الإمام في كتابه كما يكشف لنا البعض من جهوده في الجمع بين الأحاديث المختلفة والتّرجيح بينها وهو «قول الشعر».

أخرج الطّبريّ رحمه الله تعالى حديث عمرو بن حريث عن عمر بن

(1) انظر مثلاً: الطّبري: المصدر نفسه ج2، ص134.
(2) انظر مثلاً: الطّبري: المصدر نفسه ج1، ص192.
(3) انظر: GILLIOT :Tahdhib Al Athar: P 8-349.

الخطاب عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من يمتلئ شعرا»** وذلك تحت عنوان: «ذكر ما صحّ عندنا سنده من حديث عمرو بن حريث عن عمر بن الخطّاب عن النّبيّ ﷺ»[1]، ثمّ أخبر أنّ هذا الحديث صحيح السّند عنده، لا علّة توهنه ولا سبب يضعّفه، لكنّه قد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيماً غير صحيح لعلّتين:

إحداهما: أنّه قد حدّث به عن إسماعيل بن أبي خالد جماعة ولم يرفعوه إلى النّبيّ ﷺ، بل وقفوه على عمر.

الأخرى: أنّه خبر لا يعرف له مخرج عن عمرو بن حريث عن عمر عن النّبيّ ﷺ، إلّا من هذا الوجه. والخبر إذا انفرد به منفرد وجب فيه التّثبّت.

ثم أخرج الطّبري بسنده الحديث موقوفاً من كلام عمر ثمّ من وافق عمر في رواية هذا الخبر مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ: وهو حديث سعد بن أبي وقاص من طريقين، ثم حديث عبد الله بن عمر بنحوه من طريقين، وحديث أبي هريرة من طريقين. وحديث أبي سعيد الخدري من طريقين. وعقد بعد ذلك ترجمته لبيان معنى هذا الحديث فنقل عن بعضهم أنه عنى به الامتلاء من الشّعر الذي هجا المشركون به الرّسول ﷺ ورووا في ذلك خبراً مرسلاً عن الشّعبي وحجّتهم: أنّ النّبيّ ﷺ قال **«إنّ من الشّعر حكمة»**[2]، فمن امتلأ من الشّعر الذي هو حكمة غير جائز أن يقال عنه لأن يمتلئ قيحاً خير له من أن يمتلئ حكمة.

وحجّتهم أيضاً أن في الصّحابة ﷺ من غلب عليه الشّعر ولم يُروَ عن الرّسول ﷺ أنّه ذمّهم مثل حسّان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، فلو كان الأمر كما هو في ظاهر حديث عمر لتركوا الشّعر ورواياته، ولم يفعلوا ذلك بل أذن لهم الرّسول ﷺ في قول الشّعر والرّدّ على المشركين لمّا هجوهم.

---

(1) الطّبري: تهذيب الآثار: تحقيق محمود شاكر: مسند عمر بن الخطّاب ج2، ص616.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأدب: 90، باب ما يجوز من الشّعر... ج10، ص445 ح6145؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الأدب: 69، باب ما جاء إن من الشعر حكمة ج5، ص137، ح2845.

رأى فريق ثان أن معنى الحديث ينصرف إلى من يغلب الشّعر على قلبه حتّى يشغله عن القرآن وعن ذكر الله أمّا القليل منه دون الامتلاء فمأذون فيه شرعاً.

رأى فريق ثالث أن هذه الأحاديث صحيحة، لكن عارضتها أحاديث أخرى يأمر فيها النّبي ﷺ أصحابه بقول الشّعر وهجاء المشركين، وأنّه ﷺ ترك الإنكار على رُواة الشّعر في عصره، بل استمع إلى منشديه من غير كراهة منه لذلك.

وأخرج الطّبري هذه الأحاديث المعارضة: وهي: حديث عمّار: «**قولوا لهم كما يقولون لكم**» من طريقين، وحديث البراء بن عازب «**اهج المشركين فإنّ جبريل معك**» من خمس طرق، وحديث أبي هريرة «**أجب عنّي أيّدك الله بروح القدس**»، وحديث عائشة: «كان رسول الله ﷺ يضع لحسان منبراً في المسجد ويقول: **إنّ الله يؤيّد حسّان بروح القدس بما ينافح عن رسول الله ﷺ...**» من أربع طرق، وحديث الزّبير بن العوّام أنّ الرّسول ﷺ كان يعجبه شعر حسّان ويحسن استماعه، وحديث كعب بن مالك «**إنّ المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه**»، وحديث جابر بن سمرة «أنّ أصحاب النّبي ﷺ كانوا يتناشدون الأشعار ويتذاكرون أمر الجاهلية فربّما تبسّم»، وحديث الأسود بن سريع أنّه قال لرسول الله ﷺ: إنّي مدحت الله مدحة ومدحتك أخرى». قال: «**هات، وابدأ بمدحة الله**»، وحديث الشّريد بن سويد الثّقفي أنّ رسول الله ﷺ استنشده مائة قافية من شعر أميّة بن أبي الصّلت فقال: «**لقد كاد أن يسلم في شعره**» من ثلاث طرق، وحديث البراء بن عازب «**اهجهم، وجبريل معك**».

بعد ذلك أتمّ الطّبري حكاية حجّة هذا الفريق، وأنّه رأى أنّ الرّوايتين إذا كانتا صحيحتين عن رسول الله ﷺ، ولم يعلم أيّهما المتقدّم وأيّهما المتأخر حتّى نحكم بالنّسخ فإنّ هذا الفريق رأى وجوب طرحهما معاً والتّوجه إلى العقل والاستنباط. وإنّ الاستنباط يؤدّي بنا إلى القول بأنّ الشّعر كلام كسائر الكلام لكنّه موزون تستحليه الألسن وتستعذبه المسامع، ولم يكن الممتلئ

جوفه خطباً ورسائل مستحقّاً أن يكون مذموماً فكذلك يكون غير مستحقّ للذّمّ من امتلأ جوفه شعراً.

وردّ حجّة الفريق الثّاني بأنّ رأيهم يؤدّي إلى أنّ من امتلأ من الخُطب والرّسائل وأساجيع الكهّان حتّى لا يكون فيه شيء من القرآن وعلم الدّين أن يكون غير مذموم إذ تنزّل الذّمّ على الشّعر دون غيره، والإجماع على خلاف هذا.

ثمّ قدّم الطّبريّ حجّة أخرى للفريق الثّالث وهي أنّه ما من أحد من كبار أصحاب رسول الله ﷺ إلّا وله رواية للشّعر فمن ذلك حديث الشّعبي «كان أبو بكر يقول الشّعر وعمر يقوله وكان عليّ أشعر الثّلاثة»، وحديث زيد بن ثابت أنّه روى من شعر كعب بن مالك تسعين قصيدة، وحديث ابن عبّاس: «الشّعر ديوان العرب»، وحديث مطرف بن عبد الله بن الشّخّير أنّه ما أتى عليهم يوم في الكوفة إلا أنشدهم فيه عمران بن حصين شعراً، وحديث سعيد بن المسيّب قيل له: إنّ أناساً يكرهون الشّعر، قال: نسكوا نسكاً أعجمياً. وحديث الحسن البصريّ: «تعلم القرآن وخذ من الشّعر ما ترضي به أباك».

أمّا الفريق الرّابع فرأى أنّ حديث عمر الّذي جعله الطّبري أصل المسألة يدلّ على النّهي التّامّ عن قول الشّعر كلّه وروايته قليلِهِ وكثيرِهِ. وحجّتهم أنّ القليل من القيح في الجوف مضرة. وإذا كان الامتلاء من الشّعر نظير الامتلاء من القيح فدون الامتلاء من الشّعر نظير ما هو دون الامتلاء من القيح، وكلّ ذلك مكروه في الجوف وكذلك الشّعر مكروه.

واحتجّوا أيضاً بحديث عبد الله بن عمرو «ما أبالي ما أتيت إذ أنا شربت ترياقاً أو علّقت تميمة أو قلت شعراً من قبل نفسي» وحديث جبير بن مطعم في تعوّذ النّبيّ ﷺ من نفث الشّعر، وحديث أبي أمامة الباهليّ في أنّ الشيطان قال: «يا ربّ اجعل لي قرآنا فجعل قرآنه الشّعر». وحديث ابن مسعود في التّعوّذ من نفث الشّيطان وهو الشعر.

ثم ذكر الطّبري أنّ هذا قول جماعة من السّلف وكثيراً من الخلف، وأسند هذه الأقوال إلى أصحابها بأسانيدها عن عبد الله بن عمرو ومسروق بن

الأجدع وعمر بن الخطاب وأبي الدّرداء وابن مسعود وعثمان وابن عباس وأبي هريرة والحسن البصري والرّبيع بن خثيم.

بعد هذا العرض المطوّل لآراء السّلف يعقّب الطّبري بقوله: والصّواب من القول عندنا في معنى قول النّبي ﷺ: **«لأن يمتلِئ جوفُ أحدكم قيحاً حتّى يَرِيَهُ خير من أن يمتلئ شعراً»** هو ما رواه عن رسول الله ﷺ في معنى ذلك الشّعبي من قوله: **«لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً هجيت به»**[1].

بيّن الطّبريّ أنّنا لا ينبغي أن نقف على ظاهر عبارة الامتلاء، فالنّهي يشمل ما دون الامتلاء بل يشمل القليل منه كما يشمل الكثير؛ لأنّ في مجرّد وجود القيح ضرراً محذوراً يتّقيه كلّ ذي فطرة سليمة.

هنا نبّه الطّبري إلى أنّ حديث الشّعبي مرسلٌ، لكنّه احتجّ به لأنّه من مراسيل العدول الّذين شأنهم التّحفّظ في الرّواية عمّن لا تجوز الرّواية عنه وأنّه لم يعتمد حديث الشّعبي وحده لتصحيح هذا المعنى بل اعتمد الغوص في معنى الحديث الأصل مستعملاً أسلوب المناظرة الّذي عرفناه عند الشّافعي. فسأل الزّاعم للنّهي عن الامتلاء من الشّعر حتّى لا يكون لدى صاحبه شيء من القرآن والعلم: هل النّهي مخصوص بالامتلاء من الشّعر أم أنّ ذلك عامّ في كلّ ما ملأ الجوف حتّى لا يكون فيه غيره؟ فإن قال مخصوص، قيل له: فأنت تجوّز أن يمتليء سجع كهّان وخطب خطباء حتّى لا يكون لديه شيء من القرآن والعلم، فخرج بذلك من قول جميع الأمّة لإباحة الجهل بما لم يأذن الله بجهله. وإن قال: ذلك غير جائز فقد أبطل قوله.

وواصل مناقشة هذا الرّأي جامعاً أدلّة الفريق الأوّل والثّاني والثّالث، أمّا الفريق الرّابع فقد توجّه إلى أسانيدهم بالتّوهين ونفى جواز الاحتجاج بمثلها في الدّين وزاد في ضعفها معارضة الأخبار الصّحيحة لها.

ثمّ توجّه إلى القرآن الكريم الّذي فرّق في حكمه بين الشّعراء من الّذين

---

(1) انظر: الطّبري: تهذيب الآثار ج2، ص651.

آمنوا وعملوا الصّالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وبين الّذين يتبعهم الغاوون والّذين هم في كلّ واد يهيمون والّذين يقولون ما لا يفعلون فاستثنى المؤمنين من الذّم. قال تعالى: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ [الشعراء: 224 ـ 227].

عقّب الطّبري بعد ذلك بذكر أخبار تؤكّد ما رآه صواباً من القول عن أبي هريرة وعائشة وابن سيرين والشّعبي وابنة كعب بن مالك وابن عمر. ودعّم مسألته بذكر من روى الشّعر أو قاله من الصّحابة والتّابعين والسّلف الصّالحين ومن كان يسمعه ويأمر بروايته أو قوله: منهم عمر بن الخطّاب وعلي بن أبي طالب وأبو هريرة وعبد الله بن رواحة، وحكيم بن حزام، وعمرو بن العاص، وعبد الله بن عمرو، ونابغة بن جعدة، ومروان بن الحكم، وعبد الله بن الزبير، وكعب بن مالك، ومعاوية، وابن أبي مليكة، وابن سيرين، وابن أبي ليلى، وعبد الملك بن عمير، ومعبد بن خالد، وقتادة، وسماك بن حرب، وسفيان الثّوريّ.

ثم ختم الطّبريّ تحليله كلّه ببيان ما ورد في هذه الآثار من غريب بالاعتماد على أشعار العرب وأرجازهم، مقارناً معاني هذه الألفاظ بما ورد منها في القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة.

ملاحظات نقديّة حول جهود الطّبري من خلال هذا المثال:

أ ـ لعلّ ما ينبغي أن نشير إليه في بداية هذه الملاحظات أنّ الطّبري رحمه الله تعالى له منهج واحد في التّعامل مع الآثار، نجده في كلّ الأمثلة تقريباً، ونادراً ما يخالفه. لهذا السبب فإنّني لم أخصّص له فصلاً كاملاً، ولم أجعل الكلام عنه في مباحث مثلما تمّ ذلك مع ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث.

ب ـ أنّ الطّبريّ أخرج في هذه المسألة خمسة وتسعين حديثاً منها المرفوع ومنها الموقوف ومنها المقطوع ـ وهو غير المنقطع ـ لكنّه لم يذكر في

كتابه حديثاً إلّا أسنده، والتزم بذلك في كلّ خبر يرويه. إلّا أنّه لم يلتزم بأن يعقّب على كلّ حديث بتصحيح أو تضعيف، وهو بذلك يُحمّل قارئ كتابه مسؤوليّة البحث عن درجة الحديث. وهذه طريقة الطّبريّ رحمه الله في تفسيره أيضاً[1] عملاً بالقاعدة المعروفة: من أسند فقد أحالك.

ج ـ للسّند أهميّته عند الطّبريّ في ترجيحه للأحاديث. فقد حكم بالضّعف على ستّة عشر حديثاً وأعلن أنّها لا تصلح حجّة في الدّين. وهي تلك الأحاديث التي اعتلّ بها الّذين قالوا بحرمة قليل الشّعر وكثيره، فكلّه مكروه أن يكون في الجوف منه شيء. إلّا أنّ الطّبريّ رحمة الله عليه لم يقدّم لنا تفسيراً لتضعيفه، واكتفى بذكر رجال كل سند على طريقة المحدّثين. وعلى النّقّاد أن يثبّتوا في أحوال الرّواة ليتأكّدوا من ضعف تلك الأحاديث ووهاء أسانيدها.

د ـ أعلن الطّبريّ أنّ حديث عمرو بن حريث صحيح عنده، وصرّح بأنّه لا علّة فيه توهنه ولا سبب يضعّفه. لكنّه اعترف في الوقت نفسه بأنّ من نقّاد الحديث من يراه سقيماً غير صحيح. وقد اطّلع الطّبريّ على حجّتهم فإذا هي تتمثّل في علّتين متعلّقتين بسند الحديث:

ـ **العلّة الأولى**: الشّذوذ، وهو مخالفة الرّاوي الواحد الثّقة للرّواة الثّقاة، فقد رفعه إلى النّبي ﷺ بينما هم وقفوه على عمر.

ـ **العلّة الثّانية**: الغرابة، فلا يعرف إلا من هذا الوجه، وهي مدعاة للشكّ في الحديث لأنّ تفرّد الرّاوي بالحديث مظنّة الخطأ والوهم[2].

ونحن نتساءل عن معنى تصحيحه للحديث ونفيه للعلّة عنه رغم اعترافه بعلّتين فيه. فهل معنى ذلك أنّ علّتين فقط لا تضرّان الحديث؟ أم أنّهما علّتان خفيفتان لا تطعنان في أصله؟ إنّ المتتبّع للطّبري في «تهذيب الآثار» يجده بعد

---

(1) انظر: الذّهبي (محمّد حسين): التّفسير والمفسّرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1381هـ/ 1961م، ج1، ص212.

(2) انظر: الخطيب البغدادي: الكفاية ص140 ـ 143.

كل حديث جعله أصلاً للمسألة يصرّح بأنّه صحيح عنده لا علّة فيه توهنه ولا سبب يضعّفه، لكنّه يذكر له من العلل ما يصل إلى ثمانية، كلّ علّة منها يمكن أن تذهب بالحديث[1]. فلماذا يصحّح الطّبري هذه الآثار مع أنّه لم يعدل قطّ رجلاً ممّن ذكروا فيه الجّرح ولا ناقش جرحهم له فنفاه ووثقه؟

ليست الإجابة عن هذه الأسئلة بالأمر الهيّن؛ لأنّ الطّبريّ نفسه لم يكشف عن أسباب ذلك. فمهما كانت الإجابة قريبة من الصّواب فإنّها ستكون في عداد الافتراضات الّتي تحتاج إلى برهنة قاطعة. وبالاطّلاع على أسباب اختلاف نقّاد الحديث في الحكم على الخبر بالقبول أو الردّ، وعلى تباين أنظار المحدثين في الكشف عن العلّة واختلافهم في أثرها على الحديث قدحاً في صحّة الحديث أو عدم قدح، وعلى تفاوت أحكامهم على طرق الحديث ومتى يرتقي بها إلى الصحة[2]، يمكن القول بأنّ الطّبريّ يعترف بأنّ غيره يرى أن ذلك الحديث معلول لكنّ تلك العلل لا تؤثّر في صحّة الحديث عند الطّبري، بل لا يلتفت إليها ويعتبرها كأنّها لم ترد أصلاً، فكأنّه يقول: «لا علّة قادحة فيه توهّنه في نظري».

وممّا يقوّي هذا الرّأي أنّ الطّبري يبذل جهداً كبيراً لجمع كلّ المتابعات والشّواهد الّتي تقوّي أصل الحديث وتجبر ما فيه من ضعف سواء بالإرسال أو الوقف أو الكلام في ضبط الرّاوي أو عدالته.

هـ ـ هذا الحديث الذي جعله الطّبري أصلاً هو من طريق خلاد بن يحيى عن سفيان الثّوري عن إسماعيل بن أبي خالد عن عمرو بن حريث عن عمر بن الخطاب سنده صحيح لا غبار عليه، بل هو من الأسانيد القويّة، وهو على شرط الإمام البخاريّ[3]. إلّا أنّ هذا الإمام أخرج هذا الحديث من طريق أبي هريرة ومن طريق عبد الله بن عمر[4]. أمّا الإمام مسلم فأخرجه عنهما أيضاً

---

(1) انظر مثلاً: الطّبري: تهذيب الآثار ج2، ص201.
(2) انظر: الأحدب: أسباب اختلاف المحدثين: دراسة نقدية مقارنة ص1 ـ 2.
(3) انظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة ج1، ص594.
(4) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأدب: 92، باب ما يكره أن يكون الغالب على =

وعن سعد بن أبي وقّاص وأبي سعيد الخدريّ[1]، وهذا كله يؤكّد أنّ الطّبري يعني بكلامه المتقدّم أنّ ما زعموه من علل لا يضرّ الحديث ولا يطعن في صحّته لأنّ الحديث تَقَوّى من جوانب أخرى.

و ـ رجّح الطّبريّ أنّ الحديث يخصّ النّهي عن رواية الشعر الّذي هُجي به النّبيّ ﷺ بناء على مرسل عامر الشّعبي، وصرّح بأنّ «مراسيل العدول الّذين شأنهم التّحفّظ من الرّواية عمّن لا يجوز الرّواية عنه من الأخبار لله تعالى دين، لازم من بلغته قبولها والدّينونة بها» فالمرسل إذا كان من ثقة مقبول عنده ووجب العمل به. إلّا إذا ثبت خلاف ذلك كقول الطّبريّ بأنّ مراسيل الحسن أكثرها صحف غير سماع، وأنّه إذا وصلت الأخبار فأكثر روايته عن مجاهيل لا يعرفون[2].

وبالتّثبّت في سند هذا الحديث وجدناه موصولاً من وجهين آخرين: أخرجه أبو يعلى من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه وفي سنده من لا يُعرف[3] وأخرجه الطّحاوي[4] وابن عديّ[5] من رواية ابن الكلبي عن أبي صالح عن أبي هريرة. قال: فقالت عائشة: لم يحفظ. إنّما قال: **«من أن يمتلئ شعراً هُجيت به»**.

وابن الكلبي واهي الحديث[6] وأبو صالح شيخه هو باذام ضعيف أيضاً[7] فلم تثبت هذه الزّيادة من وجه صحيح السّند[8]. لذلك أعرض أكْثَرُ النقّادِ عن

= الإنسان الشعر ج10، ص453 ح6154 و6155.

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الشّعر، ح7 و8 و9، ج4، ص1769 ـ 1770.

(2) انظر: الطّبري: تهذيب الآثار ج1، ص96.

(3) انظر: ابن حجر: فتح الباري ج10، ص454.

(4) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج4، ص296.

(5) ابن عدي: الكامل في ضعفاء الرجال ج7، ص2494؛ وانظر أيضاً: ج6، ص2131 وج6، ص2132.

(6) هو هشام بن محمّد بن السّائب. انظر: ابن حجر: لسان الميزان ج6، ص237 ـ 238.

(7) ابن حجر: تقريب التّهذيب ج11، ص93؛ وانظر: الزّركشي: الإجابة ص111.

(8) انظر: ابن حجر: فتح الباري ج10، ص454؛ والألباني: الصّحيحة، ح336 والضّعيفة، ح1111.

الحديث المرسل واعتبروه ضعيفاً وإن كان صاحبه ثقة[1].

ز ـ الرّأي الّذي مال إليه الطّبري في تحقيق معنى الحديث والّذي سعى إلى دعمه بتسع آيات قرآنيّة كريمة وستّ وثمانين بيتاً من الشّعر العربي عدا ما حكاه عن السّلف من أقوال، **لم يَحْظَ بقبولٍ** كبيرٍ من المحدّثين والفقهاء قبل الطّبري وبعده.

فهذا أبو عبيد القاسم بن سلام (224هـ/ 839م) يرفض تأويل الحديث على هذا الوجه لأنّ الشّعر الّذي هُجي به النّبيّ ﷺ كفر ولو كان شطرَ بَيْتٍ. ورجّح بأنّ النّهي يتعلّق بمن امتلأ من الشّعر حتّى يغلب عليه فيشغله عن القرآن وعن ذكر الله، فأمّا إذا كان القرآن والعلم الغالبين عليه فليس جوفه ممتلئاً من الشّعر.

وانتصر البخاري لهذا التّأويل فترجم لهذا الحديث بقوله: «ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشّعر حتّى يصدّه عن ذكر الله والعلم والقرآن»[2] وانتصر ابن حجر لهذا التّأويل أيضاً ودافع عنه إزاء بقيّة الأقوال[3] وهو الّذي **نَمِيلُ إليه لأنّه الأكثر مناسبة لمقاصد الشّريعة وأهدافها، ولضعف الحديث** الّذي يتضمّن تلك الزّيادة المزعومة.

---

(1) انظر تفصيل ذلك مثلاً عند: السّخاوي: فتح المغيث ج1، ص128؛ والصّالح: علوم الحديث ومصطلحه ص166؛ وعتر: منهج النّقد ص346؛ وهيتو (محمّد حسن) الحديث المرسل: حجّيّته وأثره في الفقه الإسلامي، دار البشائر الإسلامية لبنان، الطبعة الأولى، 1409هـ/ 1989م، ص12 وما بعدها.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الأدب: 92، باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشّعر حتّى يصدّه عن ذكر الله والعلم والقرآن ج10، ص453.

(3) انظر: ابن حجر: فتح الباري ج10، ص453 ـ 455.

المبحث الثّاني

الطّحاوي وكتاباه «المشكل» و«المعاني»

1 ـ الطّحاوي والحديث النّبويّ:

ولد أبو جعفر أحمد بن محمّد بن سلامة الأزدي[1] سنة (229هـ/ 853م) على الأشهر[2] في طحا (بالفتح)، وهي قرية من قرى صعيد مصر كما في أغلب المصادر والمراجع[3] فنسب إليها. تفقّه على خاله أبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني (ت264هـ/ 877م) صاحب الإمام الشّافعي (ت204هـ/ 819م) وسمع الحديث من كبار المحدّثين مثل يونس بن عبد الأعلى (ت264هـ/ 877م) ومحمّد بن عبد الله بن عبد الحكم (ت268هـ/ 881م) وأحمد بن شعيب النّسائي صاحب السّنن (ت303هـ/ 915م)[4]. خرج إلى الشّام طلباً للعلم ثمّ رجع إلى مصر بزاد كبير من الحديث والفقه، ساعده على ذلك ما كانت تزخر به مصر من فقهاء مالكيّة وشافعيّة إضافة إلى فرض الفقه الحنفيّ نفسه بحكم أنّ القضاء كان في أغلبها للحنفيّة بتأثير من الإدارة المركزيّة ببغداد[5].

---

(1) انظر: الِاختلاف في إسمه عند السيوطي: حسن المحاضرة ج1، ص350؛ وابن النديم: الفهرست ص207؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان ج1، ص19.

(2) انظر: الِاختلاف في تاريخ ولادته عند السمعاني: الأنساب ج4، ص52؛ وابن كثير: البداية والنهاية ج11، ص174؛ وابن حجر: لسان الميزان ج1، ص300.

(3) انظر: السمعاني: الأنساب ج4، ص52 ـ 53؛ وابن الأثير: اللباب ج2، ص275 ـ 276 والسيوطي: لبّ اللّباب ج2، ص88 ـ 89.

(4) انظر: الذّهبي: تذكرة الحفّاظ ج3، ص809.

(5) انظر: النّجار (محمّد زهري): مقدّمة شرح معاني الآثار ج1، ص10.

ورد في بعض المصادر أنّ سبب انتقاله إلى مذهب أبي حنيفة ورجوعه عن مذهب خاله المزنيّ أنّ خاله قرأ عليه يوماً مسألة دقيقة فلم يفهمها أبو جعفر فقال له المزني متضجّراً: والله لا يجيء منك شيء. فغضب الطّحاوي وتحوّل إلى أبي جعفر بن أبي عمران الحنفي قاضي الدّيار المصريّة فتفقّه عليه حتّى برع وفاق أهل زمانه. ولمّا صَنّف مختصره قال: رحم الله أبا إبراهيم لو كان حيّاً لكفّر عن يمينه[1]. وقد سجّل التّاريخ أسماء العديد من تلاميذ الطّحاوي، مثل: سليمان بن أحمد أبي القاسم الطّبراني صاحب المعجم (ت360هـ/ 970م)، وأبي أحمد عبد الله بن عديّ الجرجاني صاحب الكامل في الجرح والتّعديل (ت365هـ/ 975م)، وأبي سعيد عبد الرحمٰن بن يونس صاحب تاريخ مصر (ت347هـ/ 958م).

وصنّف العديد من الكتب في الحديث والفقه ومصطلح الحديث واختلاف العلماء وأحكام القرآن والفرائض والعقائد. وقد عدَّ لهُ محقّق كتابه شرح معاني الآثار أربعة وثلاثين مؤلّفاً سعى إلى توثيقها جميعها[2]، توفّي أبو جعفر رحمه الله تعالى ليلة الخميس مستهلّ ذي القعدة سنة (321هـ/ 932م)[3] ودفن بالقرافة من أرض مصر.

2 ـ كتاب «شرح معاني الآثار»:

أوّل كتاب صنّفه الإمام أبو جعفر الطّحاوي هو «شرح معاني الآثار» وهو من أشهر كتبه حتّى يقرن به في كثير من الأحيان فيقال: «أبو جعفر صاحب معاني الآثار» وقد أكّد أستاذنا الدّكتور عبد الرّحمٰن عون أنّه بعد التّتبّع تبيَّن له أنّه ألّفه بعد سنة (289هـ/ 901م) أي: بعد رجوعه من سفرته إلى الشّام لأنّ

---

(1) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية ج11، ص174؛ والذّهبي: تذكرة الحفاظ ج3، ص809.

(2) انظر: النّجار: مقدّمة شرح معاني الآثار ج1، ص52 ـ 56.

(3) هذا هو الأصح وهو الذي عليه المؤرّخون عدا ابن النديم الذي ذكر أن سنَة وفاته هي 322هـ/ 933م.

فيه مرويّات عن شيوخ شاميّين لم ينتقلوا إلى مصر[1].

أمّا هدفه من تصنيف كتابه فقد صرّح به في المقدّمة حيث ذكر أنّ هناك من سأله أن يضع له كتاباً يذكر فيه الآثار المأثورة عن رسول الله ﷺ في الأحكام الّتي يتوهّم أهل الإلحاد والضّعفة من أهل الإسلام أنّ بعضها ينقض بعضاً لقلّة علمهم بناسخها من منسوخها، وأن يجعل لذلك أبواباً يذكر فيها تأويل العلماء واحتجاجهم بعضهم على بعض وإقامة الحجّة لمن صحّ عنده قوله منهم اعتماداً على الكتاب والسّنّة والإجماع وأقوال الصّحابة والتّابعين[2].

لقد جعل المصنّف كتابه على منوال كتب السّنن الأربعة: فقسّمه إلى محاور كبرى أطلق عليها اسم كتب، وأدرج تحت كلّ كتاب أبواباً تطرّق فيها إلى موضوعات فقهيّة، ولم يتعرّض إلى المسائل العقديّة والكلاميّة، وجعل لكلّ باب ترجمة توضح المسألة المطروحة دون أن توحي بالحلّ الّذي رضيه المصنّف، كقوله: «باب ثمن الكلب ـ باب التطوّع باللّيل والنّهار كيف يكون؟...».

فكان عدد الكتب تسعة وعشرون كتاباً، وعدد الأبواب كلّها اثنا عشر وستّمائة باباً، وعدد الآثار المرويّة كما أحصاها الدّكتور عون واحد وعشرون وسبعة آلاف حديث بما في ذلك من متابعات وشواهد[3] ساقها المؤلّف بأسانيدها منبّهاً إلى ما جاء فيها من اختلاف بين الرّوّاة سنداً أو متناً أو طريقة تحمّل على طريقة المحدّثين.

أمّا منهجه في هذا الكتاب فيتمثّل فيما يلي:

* يخرج ما احتجّ به خصمه من أحاديث.

---

(1) انظر: عون: الإمام أبو جعفر الطّحاوي ج1، ص160، مرقون بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدين ـ تونس.

(2) انظر: الطّحاوي: شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النّجّار، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1399هـ/ 1979م، ج1، ص11.

(3) انظر: عون: الإمام أبو جعفر الطّحاوي ج1، ص163، مرقون بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدّين ـ تونس.

* يشرح منهج خصمه في الاستدلال بهذه الآثار.
* يقدّم نقيض هذا الطّرح وغالباً ما ينتصر له إمّا:
- بإبطال مستند رأي الخصم بالبحث في الأسانيد والمتون والاستنجاد بالتّأويل.
- أو بإخراج أحاديث تعارضها وتدعّم وجهة نظره ضدّ خصمه كما فهمها هو.
* بعد الانتهاء من تحليل المسألة على ضوء الآثار، يقول: «فهذا وجه الباب من طريق الآثار، وأمّا النّظر . . .» ويحلّل القضيّة باعتماد الرّأي.
* بعد ذلك يؤكّد ما وصل إليه من طريق النّظر بآثار عن الصّحابة والتّابعين ليصل في النّهاية إلى أنّه رأي أبي حنيفة أو أبي يوسف أو محمّد أو يخالفهم الرّأي ويُصرّح بذلك. أمّا غير الأحناف من أصحاب المذاهب الأخرى فقلّما يُصرّح الطّحاوي باسم واحد منهم.

وسنكتفي بمثال واحد قد أبدع أستاذنا عبد الرحمٰن عون عرضَهُ يبيّن بوضوح منهج الطّحاوي في تعامله مع الأحاديث من خلال كتابه هذا، كما يمكن أن ينير أمامنا السّبيل لفهم الهدف الحقيقي من تأليفه لشرح معاني الآثار.

إخراج الطّحاوي في باب النّكاح بغير وليّ عصبة من كتاب النّكاح حديث عائشة ﵂ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: **«أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل، فإن أصابها فلها مهرها بما استحلّ من فرجها، فإن اشتجروا فالسّلطان وليّ من لا وليّ له»**[1]، وذلك من طريق ابن شهاب الزّهري عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها.

ثمّ بيّن أنّ هذا مذهب قوم فقالوا: لا يجوز تجويز المرأة نفسها إلّا بإذن وليّها، ومن هؤلاء أبو يوسف ومحمّد بن الحسن محتجّين بهذه الآثار.

لكن سجّل بعد ذلك أنّ آخرين خالفوهم فقالوا: للمرأة أن تزوّج نفسها ممّن شاءت، وليس لوليّها أن يعترض عليها في ذلك إذا وضعت نفسها حيث

(1) الطّحاوي: معاني الآثار ج3، ص7. والحديث حسّنه النّقّاد وصحّحه بعضهم.

كان ينبغي لها أن تضعها وبيّن أنّ حجّتهم ترجع إلى الآثار أيضاً.

فأمّا الحديث الأوّل والثّاني من الأحاديث الخمسة فمرويّان عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزّهري ولمّا سأل ابن جريج الزّهري عن هذا الحديث لم يعرفه، وهم يسقطون الحديث بأقلّ من هذا.

وأمّا الحديث الثّالث فهو عن حجّاج بن أرطاة عن الزّهري. وهم لا يثبتون له سماعاً عن الزّهري، فحديثه مرسل (بمعنى منقطع) وهم لا يحتجّون بالمرسل.

وأمّا الحديث الرّابع والخامس فهما من رواية عبد الله بن لهيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن الزّهري، وهم ينكرون على خصمهم الاحتجاج عليهم بحديثه لضعفه بسبب احتراق كتبه واختلاطه فكيف يحتجّون به عليه؟

وبعد نقد أسانيد هذه الأحاديث الخمسة يسجّل الطّحاوي أنّه لو ثبت حديث الزّهري المتقدّم لكان قد روي عن عائشة رضي الله عنها ما يخالفه ويعارضه وينقضه.

وأخرج حديث تزويجها لحفصة بنت عبد الرّحمٰن وعبد الرّحمٰن غائب بالشامّ، فلمّا رأت عائشة صحّة العقد مع غياب الوليّ ودون إذنه، دلّ ذلك على فساد ما روي عن الزّهري عن عائشة في النّكاح دون وليّ.

ثمّ رجع إلى أهل المقالة الأولى فوجد عندهم حجّة أخرى، تتمثّل في حديث يروونه من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبيه، وبيّن الطّحاوي أن من هو أثبت من إسرائيل بن يونس وأحفظ منه مثل سفيان الثّوري وشعبة بن الحجّاج قد رواه عن أبي إسحاق السّبيعي منقطعاً مرسلاً، وأخرج الحديث من طريق شعبة ثمّ من طريق الثّوري مرسلاً، وأكّد أنّ كلّ واحد منهما - عندهم - حجّة على إسرائيل فكيف إذا اجتمعا جميعاً.

ثمّ مضى باحثاً عن حجّة جديدة للفريق الأوّل قائلاً: فإن قالوا: فإن أبا عوانة قد رواه مرفوعاً كما رواه إسرائيل عن أبي بردة عن أبي موسى موصولاً قال الطّحاوي: قد روى عن أبي عوانة (وهو واضح بن عبد الله اليشكري) هذا

الحديث كما ذكرتم ولكنّا نظرنا في أصل ذلك فإذا هو عن أبي عوانة عن إسرائيل، فرجع حديثه إليه. وقدّم الدّليل على ذلك بإخراج حديث أبي عوانة عن إسرائيل.

وعاد للبحث عن دليل آخر للفريق الأوّل فوجد حديثاً رواه قيس بن الرّبيع عن أبي إسحاق كما رواه إسرائيل وأجاب عنه بأنّ قيساً عندهم دون إسرائيل، فإذا انتفى أن يكون إسرائيل مضادّاً لسفيان وشعبة كان قيس أحرى أن لا يكون مضادّاً لهما. وقيس بن الرّبيع أبو محمّد الأسدي الكوفي صدوق تغيّر لمّا كبر، أدخل عليه ابنه ما ليس من حديث فحدّث به.

ثمّ بحث من جديد على دليل آخر يمكن أن يحتجّوا به لإثبات بطلان الزّواج بدون وليّ، فإذا بهم يحتجّون بأنّ بعض أصحاب سفيان الثّوري قد رواه عنه مرفوعاً، وذكروا حديث بشر بن المنصور عن سفيان عن أبي بردة عن أبي موسى عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**لا نكاح إلّا بوليّ**»[1]. وهنا نجد الطّحاوي يبدي مرارة من ظلم خصمه فيقول: «قد صدقتم، قد روى هذا بشر بن منصور عن سفيان كما ذكرتم، ولكنّكم لا ترضون من خصمكم بمثل هذا. . . وتعدّون المحتجّ عليكم بمثل هذا جاهلاً بالحديث، فكيف تسوغون أنفسكم على مخالفكم ما لا يسوّغونه عليكم؟ إن هذا لجور بيّن».

ويشعر الطّحاوي بأنّه إن تمادى في هذا الأسلوب الحماسي السّاخن فإنّه سيبتعد عمّا تلتزمه أمانة البحث من التّحلّي بالصّبر وسعة الصّدر فقال مستدركاً: «وما كلامي في هذا إرادة منّي الازدراء على أحد ممّن ذكرت، ولا أعدّ مثل هذا طعناً، ولكنّي أردت بيان ظلم هذا المحتجّ، وإلزامه من حجّة نفسه ما ذكرت»[2].

وليقطع حجّة خصمه وإنهاء الجدل حول هذا الحديث يلتجئ الطّحاوي إلى «المحامل» والمقصود بها ما يحتمله الحديث من معان غير ما ذهب إليه

---

(1) الطّحاوي: معاني الآثار ج3، ص8. وهو حديث حسن.

(2) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج3، ص10.

معارضه على فرض التّسليم بصحّته، فلو ثبت لما كان فيه حجّة لما يحفّه من احتمالات.

- فيحتمل ما قال هذا المخالف: أنّ ذلك الوليّ هو أقرب العصبة إلى المرأة.

- ويحتمل أن يكون ذلك الوليّ من توليه المرأة من الرّجال قريباً كان منها أو بعيداً وقد روي مثل هذا عن عائشة.

- ويحتمل أن يكون الوليّ هو الّذي إليه ولاية البضع مثل:

* والد الصّغيرة.

* أو مولى الأمة.

* أو بالغة حرّة لنفسها.

وهذا جائز في اللّغة، قال تعالى: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ﴾ [البقرة: 282] فسُمّي من له الحقّ وليّاً، فجاز أيضاً أن يسمّى من له البضع وليّاً.

ثمّ يصل الطّحاوي بعد هذه الاحتمالات إلى أنّ الحديث على افتراض صحّته لما كان يحتمل كلّ هذه المعاني لم يجز أن يصرف إلى بعضها دون بعض إلّا بدلالة من كتاب أو سنّة أو إجماع، فإن لم توجد سقط الحديث ووجب البحث عن الحكم من دليل آخر.

وهنا حاول الطّحاوي أن يجد دلالة من القرآن الكريم تدلّ على الاحتمال الّذي صرف إليه خصومه معنى الحديث دون غيره. فوجدهم يعتمدون على حديث معقل بن يسار أنّ أخته كانت تحت رجل فطلّقها ثمّ أراد أن يراجعها فأبى عليه معقل فنزلت هذه الآية: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 232] فدلّت الآية على أنّ الله تعالى لمّا أمر الوليّ بترك عضل من له الولاية عليها فإنّ إليه أيضاً عقد نكاحها.

هنا أيضاً وجد الطّحاوي منفذاً جديداً يتمثّل في القول بأنّ الآية تحتمل ما ذهبوا إليه، كما تحتمل وجهاً آخر غير ما قالوه، وهو أنّ معقلاً كان يزهّد أخته في المراجعة فأمر بترك ذلك، فبطلت حجّة خصمه.

فلمّا لم يكن في هذه الآثار دليل على ما ذهب إليه أهل المقالة الأولى رأى الطّحاوي أن ينظر فيما سواها من الآثار بحثاً عن الحكم الصّحيح في المسألة.

فوجد حديث ابن عبّاس ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: **«الأيّم أحقّ بنفسها من وليّتها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها»** فبيّن الرّسول ﷺ أنّ أمر الأيّم إليها لا إلى وليّها.

وقد روي عن النّبيّ ﷺ في هذا الباب ما يدلّ على هذا المعنى. وأخرج حديث أمّ سلمة ﷺ قالت: «دخل عليّ رسول الله ﷺ بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي» ففي ذلك دليل على أنّ الأمر في التّزويج إليها دون أوليائها، ولو كان لأوليائها حقّ لما أقدم النّبيّ ﷺ على حقّ هُوَ لَهُمْ.

وانتبه الطّحاوي إلى ما يمكن أن يوجّهه له خصمه من نقد لمتن هذا الحديث بأنّ النّبيّ ﷺ كان أولى بكلّ مؤمن من نفسه كما قال تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: 6] فاعترف بهذا قائلاً: صدقت، هو أولى به من نفسه: يطيعه في أكثر ممّا يطيع فيه نفسه، فأمّا أن يعقد عليه عقداً بغير أمره من بيع أو نكاح، أو غير ذلك فلا، وإنّما كان سبيله في ذلك كسبيل الحكّام من بعده. ورجع الطّحاوي إلى بقيّة هذا الحديث الذي ورد فيه أنّ أمّ سلمة وكّلت ابنها عمر في تزويجها، وهو يومئذ طفل صغير لا ولاية له على أمّه، ولم يوكّله النّبيّ ﷺ فلم يصحّ صرف الآية إلى هذا المعنى.

بعد كلّ هذا الجهد الذي بذله الإمام أبو جعفر ليصل إلى الحكم الصّحيح من حديثين يبدوان مختلفين، يقرّر أنّ معاني الآثار التي ذكرها في كلّ هذا الباب يجب أن تُحمل على هذا المعنى الذي وصل إليه من حديث أمّ سلمة «حتّى لا يتضادّ شيء منها ولا يتنافى ولا يختلف»[1]. بعد أن بيّن وجه الباب من طريق تصحيح معاني الآثار، حاول الاعتماد على النّظر.

إنّ المرأة قبل بلوغها يجوز أمر والدها عليها في العقود الماليّة، فإذا

---

(1) الطّحاوي: معاني الآثار ج3، ص13. **والحديثان صحيحان.**

بلغت أجمع الجميع على أنّ ولايته على مالها قد ارتفعت. فالنّظر يقتضي أن ترتفع ولايته على عقد الزّواج أيضاً، وأن يصير الأمر بيدها. فهذا هو حكم النّظر في هذا الباب وهذا رأي أبي حنيفة رحمه الله تعالى، إلّا أنه كان يقول: إن زوّجت المرأة من غير كفء فلوليّها فسخ ذلك عليها، وكذلك إن قصرت في مهرها فلوليّها أن يخاصم في ذلك حتى يلحق بمهر مثل نسائها.

هذا هو منهج الطّحاوي رحمه الله تعالى في تحليل مسائله ومناقشتها. وإنّ طريقته في الكتاب كله تجعلنا نجزم بأنّ هدفه من تأليف «شرح معاني الآثار» هو الدّفاع عن المذهب الحنفي وإيضاح أدلّته، والرّدّ على خصومه الّذين ينسبونه إلى قلّة الاعتماد على الأخبار، ومخالفة الآثار، وأنه لا مستند له إلّا الرّأي المجرّد. فأراد أن يبرهن في هذا الكتاب على أنّ المذهب الحنفي متمسّك بالآثار، معتمد على ما صحّ من الأخبار، إضافة إلى ما قوي من الرّأي في كلّ تفاصيل الأحكام الفرعيّة.

3 ـ كتاب «مشكل الآثار»:

كتاب «مشكل الآثار» ويسمّيه البعض «مشكل الحديث» أو «بيان مشكل الآثار» يضمّ مجموعة من الآثار المرفوعة والموقوفة والمقطوعة بلغ عددها 2570 حديثاً، ويحتوي على 540 باباً لم يقسّمها إلى محاور كبرى «كتب» مثلما فعل في معاني الآثار، لم يتقيّد فيها بترتيب معيّن لا حسب الموضوعات ولا حسب الأسانيد، فجاء كتاباً ينقصه الكثير من التّرتيب الدّقيق، تجد فيه باباً في الصّوم يليه باب في فضائل مصر وبعده باب من أبواب الصلاة ثمّ باب من الحدود ثمّ من الأدب ثم من الحجّ ثمّ من الفرائض وهكذا، بحيث يصعب البحث في هذا الكتاب على المبتدئين.

ولعلّ سبب قلّة التّرتيب راجع إلى أنّ الكتاب هو آخر ما صنّف الطّحاوي فمات رحمه الله تعالى قبل أن يُبيّض كتابه وينظّمه.

أمّا محتوى هذا الكتاب فيمكن أن نفصل أهم ما ورد فيه على النحو التالي:

• **التّفسير:**

أورد الكاتب الكثير من الآيات القرآنية مبيّناً ما يبدو مُعارضاً لها من الآثار حيناً، رافعاً للإشكال في فهمها حيناً آخر، ذاكراً الاختلاف في أسباب نزولها، متعرّضاً للاختلاف بين العلماء في قراءتها . . . مثال ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟﴾ [آل عمران: 188][1] حيث ذكر التّعارض بين الآثار في أسباب نزولها هل كان ذلك في شأن المنافقين أو في أهل الكتاب، ورأى الطّحاوي الجمع بين السّببين جميعاً.

• **المسائل الفقهيّة:**

بلغت عدد المسائل الفقهيّة الّتي تعرّض الكاتب إلى تحليلها قصد رفع الإشكال الوارد فيها 348 مسألة منها ما يرجع إلى العبادات وعددها 223 مسألة، ومنها ما يرجع إلى المعاملات وعددها 125 مسألة عدا ما يعرّج عليه المؤلّف من مسائل فقهيّة حين يدرس قضايا أخرى متعلّقة بالتّفسير أو الآداب والسّلوك وتُمثّل ثلثَيْ الكتاب تقريباً[2]. مثال ذلك تعارض الآثار في افتتاح الصّلاة[3].

• **علوم القرآن:**

تعرّض الكاتب إلى مسائل تتّصل بعلوم القرآن الكريم مثل نزول القرآن على سبعة أحرف، أو ثلاث أحرف[4] ومسائل تتعلّق بسورة معيّنة مثل قوله: «مشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ في سورة المائدة وهل هي آخر سورة نزلت

---

(1) انظر: الطّحاوي: مشكل الآثار، دار صادر بيروت عن دائرة المعارف النّظاميّة، حيدرآباد، الدكن، الطبعة الأولى، 1333هـ/ 1914م، ج2، ص334.

(2) اعتمدنا في هذا الإحصاء على أطروحة أستاذنا الجليل الدّكتور عبد الرحمٰن عون: الإمام أبو جعفر الطّحاوي ج1، ص220، مرقونة بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدّين بتونس.

(3) انظر: الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص472 ـ 489.

(4) انظر: الطّحاوي: مشكل الآثار ج4، ص173 وما بعدها و195 وما بعدها.

أم لا»[1].

• **السّيرة النّبويّة:**

في الكتاب حديث كثير عن سيرة النّبيّ ﷺ أوردها مفرّقة من ذلك ذكره لحادثة انشقاق القمر[2]، وحديثه عن وفاته ﷺ أثناء ما يحلّله من مشكل ما رُوي في إسلام جرير بن عبد الله ﷺ[3].

لقد عرض المؤلّف في هذا الكتاب مسائل متنوّعة من عقيدة وتفسير وقراءات وفقه وسيرة وآداب وفتن ولغة وعلم كلام. . . فكان موضوعه أعمّ من مجرّد اختلاف الحديث بعضه مع بعض، ويناسب بذلك اسم الكتاب؛ لأنّ الإشكال هو الالتباس والخفاء. وقد يكون الإشكال ناتجاً عن اختلاف الحديث، كما يمكن أن ينشأ من لفظ الحديث الواحد كأن يغلق معناه على السّامع أو أن يتعارض مع آية قرآنيّة أو مع أحكام العقل أو مع قاعدة شرعيّة[4]. إلّا أنّ الطّحاوي يبدو من هذا الكتاب محدّثاً أكثر منه فقهيّاً، فلا نراه يعتني بتتبّع المسائل الفقهيّة بالدّقّة الّتي عهدناها في معاني الآثار.

مثال ذلك أنّه روي حديث **«الخال وارث من لا وارث له»** وعرض رأيين مختلفين احتجّ للأوّل منهما ثمّ قال: «وما سوى ما يحتجّ إليه في توريث ذوي الأرحام بأرحامهم ليس هذا موضعه فنقصناه ونأتي بأكثر ممّا أتينا به ههنا لأنّا إنّما أتينا به ههنا لبيان المشكل الّذي قد روي عن الرّسول ﷺ فيه لا لما سواه، وأمّا ما يحتاج إليه في ذلك ممّا سوى ما قد ذكرنا في هذا الباب فقد جئنا به في كتابنا أحكام القرآن وفي شرح معاني الآثار فغنينا بذلك عن إعادته ههنا»[5].

---

(1) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج3، ص195.

(2) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص301.

(3) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج3، ص194.

(4) سبقت الإشارة إلى الفروق بين المختلف والمشكل في بداية هذه الرّسالة، انظر: صفحة 37.

(5) انظر: الطّحاوي: مشكل الآثار ج4، ص8. وحديث الخال **صحيح** أخرجه أبو داود، كتاب الفرائض 8 ح2901 والتّرمذي، كتاب الفرائض 12، ح2103.

مع ذلك فإنّ الكتابين قد اشتركا في مسائل يمكن أن نقسمها إلى قسمين:

ـ مسائل اكتفى بالإشارة إليها في المشكل لأنّه توسّع في الحديث عنها في المعاني، وأوردها في المشكل لرفع اللّبس والإغلاق.

ـ مسائل عرضها في الكتابين مفصّلة مستدلاّ عليها مرجّحاً للرّأي الّذي رآه أولى بالقبول[1] فالطّحاوي في المعاني فقيه ثمّ محدّث وهو في المشكل محدّث ثمّ فقيه.

أمّا عن دوافع كتابة «مشكل الآثار» فقد صرّح بأنّه نظر في الآثار المرويّة عن النّبيّ ﷺ بالأسانيد المقبولة الّتي نقلها ذوو التّثبت والأمانة وحسن الأداء لها، فوجد فيها أشياء سقطت معرفتها والعلم بما فيها عن أكثر النّاس، فدفعه ذلك إلى تأمّلها وبيان ما قدر عليه من مشكلها واستخراج الأحكام منها، ونفي الإحالات عنها[2] واقتضى ذلك منه أن يورد الأحاديث بأسانيدها وأن يُوجّه النّقد تارة إلى السّند وتارة إلى المتن وتارة أُخرى إلى ذهن السّامع واتّهام فكره وتقصيره في فهم معاني حديث رسول الله ﷺ.

وبتتبّع أنواع الإشكال الواردة في الكتاب يظهر أنّها متنوّعة: فقد يكون الإشكال متعلّقاً باللّغة العربيّة وأسلوب العرب في الكلام، وقد يكون متعلّقاً بمعنى في لفظ الحديث، وقد يصدر الإشكال من تعارض الحديث مع أحكام العقل، أو العادة، أو من مخالفته للواقع، أو من معارضة حديث آخر أو أكثر، أو من تعارضه مع آية قرآنية، أو حكم مُجْمَع عليه بين المسلمين.

وقد اتّخذ الطّحاوي لنفسه في هذا الكتاب منهجاً بعيداً عن التّعقيد في بدء الباب، وفي عرض الإشكال وحلّه، وذلك أنّه عادةً ما يبدأ الباب بقوله:

---

(1) انظر أمثلة عن ذلك: سؤر الهرّ والكلب: المعاني ج1، ص18، والمشكل ج2، ص266، وزكاة الفطر: المعاني ج2، ص41 والمشكل ج4، ص337، وقتل المؤمن بكافر: المعاني ج3، ص192، والمشكل ج2، ص90، وأكل لحوم الخيل: المعاني ج4، ص210، والمشكل ج4، ص162.

(2) الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص3.

«بيان مشكل ما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ من قوله». وقد يعبّر بقوله: «بيان ما أشكل علينا ممّا رُوِيَ عنه ﷺ . . .» وقد يستشكل كلام أحد الصّحابة كقوله: «مشكل ما رُويَ عن ابن عبّاس»، وقد يبدأ الباب بقوله: «بيان مشكل احتمال السّبب الّذي نزلت فيه آية كذا» وقد يُترجم للباب بسؤال واضح يتولّى الإجابة عنه في التّحليل.

ثمّ يُحاول أن يبحث عن المعنى الّذي يُزيل به الإشكال عن الآثار، فإن كانت متعارضة بذل جهده ليجمع بينها ويرفع التّعارض، وإن كان بعضها ناسخاً لبعض بَيَّنَ ذلك.

فالواجب في رأيه أن يعقل ذَوُو الألباب عن رسول الله ﷺ ما يُخاطب به أمّته. فإنّما خاطبهم ليوقفهم على حدود دينهم وعلى الآداب الّتي يستعملونها فيه وعلى الأحكام الّتي يحكمون بها؛ وأن يُعلم أنّه لا تضادّ فيها. وأنّ كلّ معنى فيها يخاطبهم به يُخالف فيه الألفاظ الّتي كان قد خاطبهم بها قبله إنّما هي من جنس ذلك المعنى، وأن يطلبوا ما في كلّ واحد من ذينك المعنيين إذا وقع في قلوبهم أنّ في ذلك تضادّاً وخلافاً، فإنّهم يجدونه بخلاف ما ظنّوه فيه. وإن خفي ذلك على بعضهم فإنّما هو بتقصير علمه عنه، لا لأنّه متعارض مختلف؛ لأنّ الله تعالى تكفّل بغير ذلك فقال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: 82][1].

على أنّ أبا جعفر كثيراً ما نجده في «مشكل الآثار» محترزاً من إصدار الأحكام، فلا يجزم بالمعنى المراد من الحديث إذا كان الإشكال ناشئاً من احتمال الخبر لمعان مختلفة، بل يكتفي ببيان المعاني المختلفة ثم يعلّق عليها بقوله: «والله أعلم ما كان منها أو ممّا سواها ممّا يحتمل أن يكون عليه»[2]، أو يقول: «والله أعلم بحقيقة الأمر في ذلك، غير أنّ هذا ممّا بلغه فهمنا منه، والله سبحانه نسأله التّوفيق»[3].

---

(1) انظر: الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص61.
(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص81.
(3) الطّحاوي: المصدر نفسه ج3، ص179.

4 ـ الطّعن في الطّحاويّ وكتبه:

طعن البيهقيّ:

قال أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقيّ (458هـ/ 1066م): «وحين شرعت في هذا الكتاب (معرفة السّنن والآثار) بعث إليّ بعض إخواني من أهل العلم بالحديث بكتاب لأبي جعفر الطّحاوي رحمنا الله وإيّاه، وشكا فيما كتب إليّ ما رأى فيه من تضعيف أخبار صحيحة عند أهل العلم بالحديث حين خالفها رأيه، وتصحيح أخبار ضعيفة عندهم حين وافقها رأيه وسألني أن أجيب عمّا احتجّ به فيما حكم به من التّصحيح والتّعليل...»[1].

في موضع آخر قال بعد ردّه على الطّحاوي في سماع عمرو بن شعيب من أبيه: «إلّا أنّ هذا الشّيخ لعلّه سمع شيئاً فلم يحكمه فأردت أن أبيّن خطأه في ذلك. وقد سكت عن كثير من أمثالِ ذلك، فبيّن في كلامه أنّ علم الحديث لم يكن من صناعته، وإنّما أخذ الكلمة بعد الكلمة من أهله ثمّ لم يحكمها»[2]. وقال في موضع آخر: «زعمَ الطّحاوي أنّه يتّبع الآثار، ثم روى الأحاديث الصّحيحة في ولوغ الكلب وترك القول بالعدد الوارد في تطهير الإناء منه واستعمال التّراب فيه... ثمّ جاء إلى حديث عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن أبي هريرة واعتمد عليه في ترك الأحاديث الثّابتة...» وكرّر ما يشبه هذا في مواضع كثيرة من كتابه[3].

طعن ابن تيميّة:

قال الإمام أحمد بن عبد الحليم، ابن تيميّة (ت728هـ/ 1327م): «والطّحاوي ليست عادته نقد الحديث كنقد أهل العلم، ولهذا روى في شرح الآثار الأحاديث المختلفة، وإنّما يرجّح ما يرجّحه منها في الغالب من جهة

---

(1) البيهقي: معرفة السنن والآثار ج1، ص129.

(2) البيهقي: المصدر نفسه ج1، ص230 ـ 231.

(3) البيهقي: المصدر نفسه ج1، ص311؛ وانظر أيضاً: ج1، ص335 ـ 474 ـ 475 ـ 497 ـ 555 ـ 556 ـ 557 ـ 558 ـ 559 ـ 560 ـ 561... إلخ.

القياس الذي رآه حجّة. ويكون أكثرها مجروحاً من جهة الإسناد، لا يثبت، ولا يتعرّض لذلك، فإنّه لم تكن معرفته بالإسناد كمعرفة أهل العلم به، وإن كان كثير الحديث، فقيهاً عالماً»[1].

وقال في موطن آخر عمّن يحتجّ بآثار لو اِحتجّ بها مخالفوه لأظهر ضعفها وقدح فيها: «فمن سلك هذا السّبيل دُحضت حججه، وظهر عليه نوع من التّعصّب بغير الحقّ، كما يفعل ذلك من يجمع الآثار ويتأوّلها في كثير من المواضيع بتأويلات يُبيّن فسادها لتوافق القول الذي ينصره كما يفعله صاحب شرح الآثار أبو جعفر ...»[2].

5 ـ نقد هذه الطّعون:

نلاحظ أنّ هذه الطّعون متقاربة من حيث التّهم الموجّهة إلى أبي جعفر. ويمكن أن نقسّمها على النّحو التّالي:

ـ أنّ الحديث لم يكن من صناعته.

ـ أنّه كان يتّبع هواه في نقد الحديث ويحكّم مذهبه فيه.

وقد دافع الدّكتور عبد المجيد محمود عن الطّحاوي دفاعاً مستفيضاً لم يخل من حماس واندفاع إلّا أنّه حافظ على توازنه بفضل الأمثلة الكثيرة التّي ساقها في دفاعه هذا[3]. كما دافع عنه الدّكتور عبد الرّحمٰن عون دفاعاً رصيناً موضوعيّاً، لكنّ الِاستفادة منه لا تكون تامّة إلّا بقراءة كلّ الرّسالة[4].

أ ـ الصّناعة الحديثيّة عند الطّحاوي:

قد نرى إجحافاً في حقّ الطّحاوي إذا قلنا بأنّه لا ينقد الأحاديث التي

---

(1) ابن تيمية: منهاج السّنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة والقدريّة ج4، ص194.

(2) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، كتاب الفقه ج24، ص154.

(3) انظر: محمود (عبد المجيد): أبو جعفر الطّحاوي وأثره في الحديث، المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص163 ـ 256.

(4) انظر: عون: الإمام أبو جعفر الطحاوي في دراسته للآثار ومناقشتها ص356، مرقون بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدين ـ تونس.

يُخرجها. فإنّ المواطن الّتي تعرّض فيها المؤلّف لعلل في السّند مثل عدم الاتّصال بلغت في كتاب المعاني وحده أربعين موضعاً. واستعمل الجرح والتّعديل في حقّ تسعة وستّين من رواة الحديث.

بل من الحقّ أيضاً الاعتراف للمؤلّف بأنّه لم يكتف بنقد أسانيد الأحاديث الّتي يخرجها، إنّما تعدّى ذلك إلى نقد متون ما يرويه. فإنّ أبواباً عديدة خلت من نقد السّند، لكن ركّز فيها المصنّف على نقد المتون: فنراه يكشف عن معانيها، ويتتبّع مدلولات الألفاظ، ويدرس التّراكيب الّتي وردت بها. ثمّ قد يؤوّلها بالاعتماد على ما جاء في القرآن الكريم، أو في أحاديث أخرى عن النبيّ ﷺ أو عن الصّحابة والتّابعين، مقابلاً بعضها ببعض، مخصّصاً لما يجب تخصيصه منها، مبيّناً لما فسد من هذه المتون بسبب الاضطراب أو الشّذوذ أو الإدراج أو غير ذلك من العلل الدّاخلة على المتن.

غير أنّنا لا بدّ أن نشير هنا إلى أن الطّحاوي يبدو كثير الاحتراز من نقد الرّواة، بدافع من الورع والتقوى. وكثيراً ما نراه يعلن هذا صراحة؛ كقوله: «فما أردت بذلك تضعيفَ أحد من أهل العلم، وما هكذا مذهبي، ولكنّي أردت بيان ظلم الخصم لنا»[1]، وقوله: «ولم أرد بشيء من ذلك الطّعن على عبد الله بن أبي بكر ولا على ابن لهيعة، ولا على غيرهما، لكني أردت بيان ظلم الخصم»[2] وهذا مذهب جماعة من أهل الحديث. فلا يلتجئون إلى النّقد إلا لضرورة.

ثمّ لا نرى منصفاً من طعن على أبي جعفر بقلّة بضاعته في الحديث، وأنّه سمع الكلمة بعد الكلمة من أهله ثم لم يحكمها، وأنّ معرفته بالإسناد لم تكن كمعرفة أهل العلم به؛ لأنّنا نجده يحكم حجّته في كتابيه ويشير إلى مصادره في الغالب. مثل نقله لأقوال أئمّة الحديث كأبي داود ويحيى بن معين ويحيى القطّان وأيّوب السّختياني، والبخاريّ، وابن عيينة، والنّسائي أستاذه.

---

(1) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج4، ص367.

(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص44.

وهو يؤكّد أنّه قرأ كتاب يحيى بن معين في الرّجال فقال: «قال يحيى بن معين في كتابه»[1] وكتاب الطّبقات لمحمّد بن سعد فقال: «ذكر محمّد بن سعد صاحب الواقديّ في كتابه الطّبقات»[2]، وكتاب التاريخ للبخاري فقال: «فوجدنا البخاري قد ذكر في تاريخه...»[3].

ب ـ تحكيم الهوى في الحديث الثابت:

تعدّ هذه التّهمة أخطر من السّابقة؛ لأنّها تتضمّن جرحاً شديداً في الطّحاوي وطعناً في عدالته لو سلّمنا بها.

إلّا أنّ هناك موانع كثيرة تحول دون قبولنا لهذه التّهمة في حقّ الطّحاوي منها:

* أنّ الطّعن صدر أساساً من البيهقيّ، وهو شديد التعصّب لمذهب الشافعيّ، متحامل على مخالفي مذهبه، خصوصاً على الطّحاوي الذي كان شافعيّاً ثم تحوّل عنه إلى مذهب أبي حنيفة، ذلك المذهب الّذي طالما اتّهمه أصحاب المذاهب الأخرى بأنّه يقدّم الرّأي على الحديث وأنّه قليل البضاعة فيه.

* أنّ الطّحاويّ إمام، والبيهقيّ إمام وكلام الأئمّة بعضهم في بعض مَردودٌ. روى ابن عبد البرّ بسنده عن ابن عبّاس ﷺ أنّه قال: «استمعوا علم العلماء، ولا تصدّقوا بعضهم على بعض، فوالّذي نفسي بيده لهم أشدّ تغايراً من التّيوس في زربها»[4]. لذلك لم يُلتفت لكلام ابن ذئب في مالك، وابن معين في الشّافعي، والنّسائي في أحمد بن صالح المصري، وابن منده في أبي نعيم... إلخ[5]. وقد علّق الحافظ الذّهبي بأنّ ذلك لا ينجو منه إلّا من

(1) الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص153.
(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص210، 211 و104 ـ 105.
(3) الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص268 وانظر أيضاً: ج2، ص166 ـ 167.
(4) ابن عبد البرّ: جامع بيان العلم ج2، ص151.
(5) انظر: التهانوي (ظفر أحمد العثماني توفّي بعد 1158هـ/ 1745م): قواعد في علوم الحديث، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة، نشر مكتب المطبوعات الإسلاميّة، مطابع دار =

عصمه الله، قال: «وما علمت أنّ عصراً من الأعصار سلم أهله من ذلك سوى الأنبياء والصدّيقين، ولو شئت لسردت من ذلك كراريس، اللّهمّ لا تجعل في قلوبنا غلّا للّذين آمنوا ربّنا إنّك رؤوف رحيم»[1].

* أنّ البيهقيّ نفسه متّهم بهذه التّهمة. وقد تولّى علاء الدّين بن علي بن عثمان المارديني التّركماني (ت745هـ/ 1344م) الرّدّ عليه في كتابه «الجوهر النّقيّ»، ورماه بتوثيق الضّعفاء والإحتجاج بالحديث الذي يكون في سنده ضعيفٌ فيسكت عنه، وبتضعيف الحديث لمخالفته مذهبه.

وإنّ ابن تيميّة نفسه ينقل عن أهل العلم أنّ البيهقي لا يستوفي الآثار التي لمخالفيه كما يستوفي الآثار التي له، وأنّه يحتجّ بآثار لو احتجّ بها مخالفوه لأظهر ضعفها وقدح فيها[2] فلا يقبل الطّعن ممّن طعن فيه.

* أنّ الأنظار تختلف في التّصحيح والتّضعيف تبعاً لنقد الأسانيد والمتون وتبعاً لاختلاف النّقّاد في الجرح والتّعديل. ولا يستطيع أحدٌ من المحدّثين أن يقطع بشيء من ذلك. فالجرحُ والتّعديل مبناهما على الظّنّ[3]. صحيحٌ أنّهم مُتَثَبِّتُونَ في نقد الرّجال، فلم يقع منهم أن اختلفوا في توثيق رجل اشتهر بالضّعف، ولا في تضعيف رجل عرف بالتّثبّت والصّدق، لكنّهم يختلفون في من لم يكن مشهوراً بالضّعف أو التّثبّت[4]. وينبني على ذلك أنّ الحديث الواحد قد يصحّ عند مجتهد يرى فيه غيره أكثر من علّة قادحة، وقد سبق أن ألمحنا إلى ذلك عند الحديث عن الطّبري. بل إنّ كتابه تهذيب الآثار قد بناه على الأحاديث التي صحّحها هو وقد يلزم أن تكون عند غيره سقيمة غير مقبولة لعلل يذكرها[5]. وما حكم عليه البيهقي بالضّعف، قد يكون

= القلم، بيروت، الطبعة الثالثة، 1382هـ/ 1972م، ص195 ـ 196؛ والنّووي: علم رجال الحديث ص177.

(1) الذّهبي: ميزان الاعتدال ج1، ص111.

(2) انظر: ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، كتاب الفقه ج24، ص154.

(3) انظر: نصر: ضوابط الرّواية عند المحدّثين ص252.

(4) راجع في ذلك السّباعي: السّنّة ومكانتها ص266 ـ 269.

(5) راجع المبحث السابق من هذه الرسالة ص508.

صحيحاً من وجهة نظر الطّحاوي. فهل يعقل أن يفرض رأيه على المجتهدين حتّى يصحّحوا ما صحّحوه ويضعّفوا ما ضعّفوه؟

* أنّه من المبالغة الزّعم بأنّ الطّحاوي يرجّح دوماً رأي أبي حنيفة ويتعصّب له ولا يرى الحقّ إلّا معه. ومَنْ تتبّع المسائل الواردة في كتابَيْ «المعاني» و«المشكل» وجَدَ أنّ المصنّف رحمه الله تعالى قد يخالف أئمّة الأحناف في الحكم النّهائيّ الذي يصل إليه بعد البحث في أسانيد الآثار ومتونها. فقد يخالف أبا حنيفة ويثبت قول أبي يوسف. من ذلك منعهُ للوضوء بالنّبيذ في أيّ حال من الأحوال[1] وإثباتُ أنّ سُنّة الاستسقاء أداء الصّلاة لا مجرّد الابتهال والتّضرّع[2] والتّطوّع بستّ ركعات بعد الجمعة[3].

وقد يخالف أبا يوسف ويصف قوله بالفساد أو البطلان من جهة مخالفة الآثار أو مقتضى النّظر. من ذلك حكمه بأن من أوجب على نفسه صلاة في مكان فصلّاها في غيره أجزأه[4] وحكمه بأن القارن إذا حلق قبل أن يذبح بأن عليه دماً[5].

بل قد يخالف أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمّداً ويستقلّ برأيه حسب فهمه للآثار وما صحّحه منها وحسب مقتضى النّظر. من ذلك مخالفتهم في الأذان والإقامة عند الجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة[6] ومخالفتهم في نقيع الزّبيب والتّمر[7].

فليس من العدل أن يتّهمه ابن تيميّة ـ والبيهقي قبله وربما نقل ذلك عنه ـ بأنّه يتعصّب لمذهبه بغير الحقّ ويتأوّل الآثار بتأويلات توافق قوله وتنصر رأيه.

---

(1) انظر: الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج1، ص94 ـ 96.
(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص312 ـ 326.
(3) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص336 ـ 337.
(4) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج3، ص128.
(5) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص239.
(6) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص214.
(7) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج4، ص215.

بل في نصوص الطّحاوي ما ينسف هذه النظريّة الباطلة عنه. فقد حكم من طريق النّظر بأنّنا لا بأس أن نتسمّى بأسماء الملائكة وسائر الأنبياء عليهم السّلام غير نبيّنا ﷺ وأن نُكنّى بكناهم، وأن نجمع بين اسم كلّ واحد منهم وكنيته. فهذا نبيّنا ﷺ لا بأس أن يُتسمّى باسمه. فالنّظر على ذلك أن لا بأس أن يُتكنّى بكنيته. وأن لا بأس أن يجمع بين اسمه وكنيته. قال الطّحاوي: «فهذا هو النّظر في هذا الباب، غير أنّ اتّباع ما قد ثبت عن رسول الله ﷺ أوْلَى»[1] وهو يعني بذلك قول النّبيّ ﷺ: **«تسمُّوا باسمي ولا تُكنُّوا بكنيتي»**[2].

وقال في مسألة أخرى: «ولو خلّينا والنّظر لكان تعجيل الصّلوات كلّها في أوائل أوقاتها أفضل، ولكن اتّباع ما رُوي عن رسول الله ﷺ ممّا تواترت به الآثار أولى»[3]، وقال في مسألة أخرى: «وقد تواترت الآثار عن رسول الله ﷺ في النّهي عن لحوم الحمر الأهليّة بما قد ذكرنا ورجعت معانيها إلى ما وصفنا، فليس ينبغي لأحد خلاف شيء من ذلك. ولو كان إلى النّظر لكان لحوم الحمر الأهليّة حلالاً وكان ذلك كلحم الحمر الوحشيّة لأنّ كلّ صنف قد حُرّم إذا كان أهليّاً ممّا قد أجمع على تحريمه، فقد حرم إذا كان وحشيّاً... ولكن ما جاء عن رسول الله ﷺ أولَى»[4].

إنّ الطّحاوي قد وقف عند النّصّ ولم يتجاوزه؛ لأنّ النّظر عنده غير معتبر في مقابلة النّصّ الثّابت الذي لا يقبل الظّنّ في دلالته. فلماذا يُتَجنّى على الرّجل ويُنسف جهده كلّه بجرّة قلم؟

---

(1) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج4، ص339.

(2) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب العلم 38، باب إثم من كذب على النّبيّ ﷺ ج1، ص180، ح110، كتاب المناقب: 20، باب كنية النّبيّ ﷺ ج6، ص408 ح3537؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الأدب، ح1، باب 1 النهي عن التّكني بأبي القاسم ج3، ص1682.

(3) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج1، ص193.

(4) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج4، ص210.

إنّ المنهج العلمي لا يقتضي ذلك، وإنّ الأمانة تفترض أن نعطي لكلّ ذي حقّ حقّه، تحلّياً بالموضوعيّة، وانحيازاً إلى ما يبدو حقّاً حتّى يقوم الدّليل على خلاف ذلك. ولعلّ في المبحثين القادمين ما يكشف أكثر عن فضل هذا المحدّث الفقيه في ميدان مختلف الحديث، ولسنا ندّعي الدّفاع عنه من جهة، ولا إعطاءه كلّ حقّه من جهة أخرى، لكنّها محاولة لبيان بعضٍ من جهود المحدّثين في هذا الميدان. والله نسأل التّوفيق.

المبحث الثّالث

جهود الطّحاوي في أسانيد الأحاديث المختلفة

1 ـ التّرجيح باكتشاف علّة في السّند:

إذا عرّفنا العلّة بأنّها السّبب الخفيّ الغامض الذي يقدح في صحّة الحديث مع أنّ الظّاهر السّلامة منه، فإنّه من السّهل أن نجزم بأنّ ميدان معرفة العلل لا يقتحمه إلّا الخبير الجامع بطرق الحديث، حتّى يتسنّى له من مقارنة الأسانيد والمتون اكتشاف تلك الأسباب القادحة. وسنحاول فيما يلي أن نكشف عن بعض جهود الطّحاوي في التّرجيح بين الأحاديث المختلفة بالتّنبيه على العلّة في السّند.

أ ـ تعليل الحديث بالانقطاع:

الحديث المنقطع هو الذي لم يتّصل إسناده، على أيّ وجه كان انقطاعه، سواء كان السّاقط منه الصّحابيّ أو غيره. هذا هو التّعريف الذي جرى عليه المتقدّمون وذهب إليه الفقهاء وكثير من المحدّثين[1] فيكون المنقطع أصلاً عامّاً تندرج تحته أنواع الانقطاع كلّها.

إلّا أنّ المتأخّرين من المحدّثين جعلوا المنقطع قسماً خاصّا وعرّفوه بأنّه الحديث الّذي سقط من رواته راو واحد قبل الصّحابي في موضع واحد، أو مواضع متعدّدة لكن بشرط أن لا يزيد السّاقط في كلّ منها على واحد، وأن لا يكون السّاقط في أوّل السّند[2].

---

(1) انظر: السّيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص207 ـ 208؛ والسّخاوي: فتح المغيث ج1، ص150.

(2) انظر: ابن حجر: شرح النّخبة ص37 ـ 38؛ وعتر: منهج النّقد ص344 ـ 345.

ومعلوم أنّ من شرط الحديث الصّحيح اتّصال سنده؛ لأنّ الرّاوي السّاقط من الإسناد قد يكون عدلاً ضابطاً وقد لا يكون. ونظراً لما سيترتّب على قبول هذا الحديث من إصدار أحكام ستعتبر لله ديناً، فإنّ الاتّجاه العامّ للمحدّثين كان ردّ الحديث المنقطع؛ على تفصيل في ذلك تجده في كتب المصطلح[1].

فما هو المنقطع عند الطّحاوي؟ وكيف رجّح به بين الأحاديث المختلفة؟ وهل كان يرفض كلّ حديث انقطع سنده؟

من تتبّع نقد الطّحاوي للأسانيد يتّضح أنّه يجري في تعريفه للمنقطع على اصطلاح المتقدّمين؛ ولذلك يعبّر عنه أحياناً بعدم السّماع، وأحياناً بعدم الاتّصال، وأحياناً أخرى بالإرسال.

مثال ردّه للحديث لعلّة الانقطاع ما أخرجه في مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله: «**إنّ للقبر ضغطة لو نجا منها أحد لنجا منها سعد بن معاذ**» معارض له حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً: «**ما من مسلم يموت في يوم جمعة أو ليلة الجمعة إلّا برئ من فتنة القبر**»[2]. فقبل الحديث الأوّل ولم يعتبر الحديث الثّاني مضادّاً له لأنّه حديث منقطع لم يلق راويه ربيعة بن سيف عمّن زعم الرواية عنه: عبد الله بن عمرو بن العاص[3].

ومثال ردّه للحديث من أجل اكتشاف علّة عدم الاتّصال في سنده إخراجه لحديثين متعارضين في «الوضوء من مسّ الذّكر» الأوّل: حديث بسرة بنت صفوان الذي يوجب الوضوء من مسّ الفرج[4]، وحديث قيس بن طلق بن علي

(1) انظر مثلاً: الخطيب البغدادي: الكفاية ص384 ـ 415؛ وابن الصلاح: علوم الحديث ص66 ـ 100 (نسخة التّقييد)؛ والعراقي: فتح المغيث ص63 ـ 73؛ والصّنعاني: توضيح الأفكار ج1، ص283 وما بعدها.

(2) الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص107 ـ 108. والحديث الأوّل **صحيح** أمّا الثّاني فضعيف.

(3) انظر: ابن حجر: تهذيب التّهذيب ج3، ص386.

(4) مالك: الموطأ، كتاب الطّهارة، ح58، باب 15 الوضوء من مسّ الفرج ج1، ص42؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة 70، باب الوضوء من مسّ الذّكر ج1، =

عن أبيه في عدم وجوب ذلك[1].

ناقش الطّحاوي إسناد الحديثين. وتوصّل إلى أنّ حديث بسرة لا يصلح الِاحتجاج به لعدّة أسباب[2] منها:

- أنّ الزّهري لم يسمع من عروة هذا الحديث.

- أنّ رواية عروة عن بسرة منقطعة إذ ورد في الحديث أنّ مروان بن الحكم أرسل رجلاً من حرسه إلى بسرة فعاد إليه بأنّها ذكرت ذلك.

- أنّ هشاماً لم يسمع من أبيه عروة.

- رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أيضاً منقطعة وإنّما هي صحيفة[3].

أمّا حديث قيس بن طلق فقد حكم بأنّه مستقيم الإسناد غير مضطرب في إسناده ولا في متنه. لذلك رأى أنّه أولى بالقبول من غيره الذي يعارضه فرجّح حديث قيس على حديث بسرة، وحكم بأنّ مسّ الذّكر لا يوجب وضوءاً.

فهل معنى هذا أنّ الطّحاوي يرفض كلّ حديث انقطع سنده؟

الواقع أنّ أبا جعفر لا يرفض ذلك إذ أخرج في بيان مشكل ما رُوي عن رسول الله ﷺ **«إيّاكم وَاللَّوْ، فإنّها تفتح عمل الشّيطان»** حديث ابن عجلانٍ عن الأعرج عن أبي هريرة ﷺ عن النّبيّ ﷺ قال: **«المؤمن القويّ خير وأحبّ إلى الله تعالى من المؤمن الضّعيف وفي كلّ خير، إحرص على ما ينفعك ولا**

= ص46، ح181 والحديث صحيح.

(1) أبو داود: السّنن، كتاب الطّهارة 71، باب الرّخصة في ذلك ج1، ص46، ح182؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الطّهارة 62، باب ما جاء في ترك الوضوء من مسّ الذكر ج1، ص131، ح85؛ والنّسائي: سنن النّسائي، كتاب الطّهارة 118، باب ترك الوضوء من ذلك 1، ص100، ح165؛ وأحمد: المسند ج4، ص23؛ والحاكم: المستدرك ج1، ص139؛ والبيهقي: السّنن الكبرى ج1، ص134 والحديث صحيح.

(2) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج1، ص71 ـ 73.

(3) انظر مناقشة هذه المسألة عند: ابن حجر: تلخيص الحبير ج1، ص125؛ والزيلعي: نصب الراية ج1، ص61؛ والغماري: الهداية ج1، ص355.

تعجز، فَإِنْ فاتك شيء فقل: قدّر الله وما شاء فعل، وإيّاك واللّو فإنّها تفتح عمل الشّيطان»[1]، وبعد تأمّل إسناد هذا الحديث تبيّن له أنّه غير موصول. فابن عجلان هو محمّد بن عجلان المدني (ت148هـ/ 765م) لم يرو هذا الحديث عن الأعرج (عبد الرحمٰن بن هرمز (ت117هـ/ 735م». إنّما سقط من الإسناد راويان متتاليان هما ربيعة بن عثمان المدني ومحمّد بن يحيى بن حبّان قبل الأعرج. وقد صحّح الطّحاوي هذا الحديث واعتبره من كلام النّبوّة. لذلك اتّجه إلى متنه، فعالج فيه معنى كلمة «لو» وبيّن المواضع التي تُكره فيها، والمواضع التي لا تذمّ فيها. وذلك محاولة منه لرفع الإشكال بين هذا الحديث وما ورد في القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة من استعمال هذه العبارة. ثمّ قال: «وقد بان بما شرحنا وذكرنا، أن لا تضادّ ولا اختلاف في شيء ممّا قد روي عن رسول الله ﷺ في هذا الباب، وأنّ ما تلونا من كتاب الله تعالى شأنه لذلك شاهد له»[2].

بل نجد مواطن في كتابه رفض فيها الحديث المتّصل وقبل الحديث المنقطع. مثال ذلك أنّه أخرج حديث فاطمة بنت قيس ﵂ أنّ زوجها طلّقها البتّة فخاصمته إلى رسول الله ﷺ في السّكنى والنّفقة فلم يجعل لها سكنى ولا نفقة وأمرها أن تعتدّ في بيت ابن أمّ مكتوم[3]. وأخرج حديث إبراهيم النّخعيّ عن عمر بن الخطّاب ﵁ أنّه رُفِعَ إليه ذلك فقال: «لا ندع كتاب ربّنا ﷻ وسُنّة نبيّنا ﷺ لقول امرأة، لعلّها أوهمتْ» لها السّكنى والنّفقة[4]. ورجّح

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب القدر، ح34، باب 8 في الأمر بالقوة وترك العجز... ج4، ص2052؛ وابن ماجه: السّنن: مقدمة 10، باب في القدر ج1، ص31، ح79.

(2) الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص100.

(3) مالك: الموطأ، كتاب الطّلاق، ح67، باب23 ما جاء في نفقة المطلّقة ج2، ص580 ـ 581؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّلاق، ح36، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها ج2، ص114.

(4) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الطّلاق، ح 46 من طريق الأسود عن الشعبي عن فاطمة ج2، ص1118 ـ 1119.

الطّحاوي حديث إبراهيم مع أنّ هذا التّابعيّ الرّاوي قد ولد بعد سنتين من موت عمر بن الخطّاب[1] على حديث فاطمة مع أنّه حديث متّصل مخرّج بطرُق صحيحة.

فكيف رفض أحاديث لأجل انقطاع سندها وقبل أحاديث منقطعة السّند بل ورجّحها على المتّصلة التي تعارضها؟

للإجابة على هذا **ينبغي أن تكون لدينا نظرةٌ نقديّة شموليّة فاحِصَةً لتصرّفات المؤلّف**، لنصل إلى القول بأنّ اتّصال السّند عنده ليس شرطاً ضروريّاً، إذا كان الرّاوي ثقةً، ومن يروي عنه ثقة، وكان ما يرويه متّفقاً مع القواعد الشّرعيّة، فلم يَرْوِ منكراً، ولم يخالفه الثقاة، ولم يعارضه حديث متّصل. لهذا السّبب قال بخيار الرّؤية بناءً على أنّ الأخبار وردت بذلك رغم أنّ أكثرها منقطع، لكنّها منقطعة لم يضادّها متّصل[2].

أمّا الأخبار المتّصلة فإنّه يرفضها إذا اكتشف علّة في متنها. وهذا هو سبب ترجيحه لحديث إبراهيم السّابق على حديث فاطمة بنت قيس.

ويؤكّد هذا أنّه احتجّ مرّة بروايةٍ لإبراهيم النّخعيّ عن عبد الله بن مسعود غير متّصلة ودافع عنها أمام خصمه؛ لأنّ إبراهيم كان إذا أرسل عن عبد الله لم يرسله إلّا بعد صحّته عنده وتواتر الرّواية عن عبد الله، وقد قال له سليمان الأعمش يوماً: إذا حدّثتني فأسْنِدْ. فقال إبراهيم: إذا قلتُ لكَ: قال عبد الله فلم أقل ذلك حتّى حَدَّثَنِيهِ جماعةٌ عن عبد الله. وإذا قلتُ حدّثني فلان عن عبد الله فهو الذي حَدَّثني[3].

وللتّرجيح بالمتن مبحثٌ مستقلّ نفصّل فيه بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

---

(1) انظر: الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج3، ص64 ـ 73؛ ومشكل الآثار ج3، ص262 ـ 265؛ وانظر ترجمة إبراهيم بن يزيد النخعي عند: الذهبي: تذكرة الحفّاظ ج1، ص73؛ وابن العماد: شذرات الذّهب ج1، ص111؛ وابن حجر: تهذيب التّهذيب ج1، ص177.

(2) انظر: الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج4، ص10؛ وانظر أيضاً: ج4، ص121.

(3) انظر: الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص226.

ب ـ اكتشاف علل أخرى في الأسانيد:

*** علّة التّدليس:**

يُعَرِّفُ علماء الحديث التّدليس بأنّه رواية المحدّث عمّن لقيه ما لم يسمع موهماً أنّه سمعه منه، أو عمّن عاصره ولم يلقه، موهماً أنّه لقيه وسمعه. وقد ذمّه أكثر المحدّثين واعتبروه أخاً للكذب[1].

إنّنا نجد في «شرح معاني الآثار» و«مشكل الآثار» وقفات كثيرة للطّحاوي يكشف خلالها تدليس الرّواة، ولا عجب في ذلك من مؤلّف خصّص لهذه المسألة كتاباً أسماه «الردّ على الكرابيسي في المدلسين». مثال ذلك قوله: «فتأمّلنا إسناد هذا الحديث . . . فوقفنا بذلك على أنّ محمّد بن عجلان إنّما حدّث به عن الأعرج تدليساً به منه»[2] وقوله: «فكان في هذا الحديث عن ابن شهاب عن سعيد بن مرجانة يحدّث، فأوقع ذلك في القلوب أن يكون ابن شهاب لم يحدّث به عن ابن مرجانة سماعاً، فنظرنا إلى ذلك لنقف على الحقيقة فيه . . .فوقفنا بذلك على أنّ ابن شهاب إنّما حدّث بهذا الحديث عن ابن مرجانة بلاغاً[3] وحكم بناء على ذلك ببطلان الحديث ببطلان إسناده ورجّح الحديث الذي يعارضه في تأويل قول الله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 284].

*** علّة التّصحيف:**

التّصحيف عند المحدّثين هو تحويل الكلمة في الحديث من الهيئة المتعارفة إلى غيرها. مثل اسم جوّاب التّيميّ الذي صحّفه كاتب الإمام مالك فقرأه: «جراب». وقسّمه ابن حجر إلى مصحّف هو ما غيّر فيه النّقط ومحرّف وهو ما غيّر فيه الشّكل[4]. مثال ذلك أنّه أخرج حديثاً من طريق يحيى بن

---

(1) انظر: العراقي: التّقييد والإيضاح: شرح مقدّمة ابن الصّلاح، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ/ 1981م، ص95.

(2) الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص100.

(3) الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص244 ـ 247.

(4) انظر: ابن حجر: شرح النّخبة: 49؛ والسيوطي: تدريب الراوي ج2، ص193؛ =

عمارة عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس قال: مرض أبو طالب فأتته قريش وأتاه النّبيّ ﷺ يعوده... الحديث[1]، ثمّ تصوّر اعتراضاً على هذا الحديث مفاده أنّ هذا الحديث يجب أن يكون مردوداً لأنّ في إسناده يحيى بن عمارة، والمحدّثون لا يعرفونه. بل لا يعرفون إلّا يحيى بن عمارة الأنصاريّ أبا عمرو بن يحيى وليس له رواية عن سعيد بن جبير.

للإجابة عن هذا الاعتراض أكّد الطّحاوي أنّ رواية الحديث وردت هكذا. وهي رواية معلولة. إذ إنّ سندها قد صحّفه الرّوّاة، وإنّما أريد به يحيى بن عبّاد أبو هبيرة الأنصاريّ وهو رجل جليّ من تابعيّ الكوفة، فصحّف فقيل يحيى بن عمارة.

ثمّ أخرج الطّحاوي عن عليّ بن المديني أنّ يحيى بن سعيد حدّث بهذا الحديث فقال فيه يحيى بن عمارة فأتى عبد الرحمٰن بن مهدي فحدّث به فقال عن يحيى بن عبّاد أبي هبيرة. هكذا يكون المصنّف قد نقل العلّة عن ابن المديني، وله فضلُ تدوينها في كتابه.

مثال اكتشاف التّصحيف في الحديث أنّه أخرج حديث شبل بن خالد عن عبد الله بن مالك الأوسي مرفوعاً: «**الوليدة إذا زنت فاجلدوها...**» ثمّ بيّن أنّ شبل بن خالد في الإسناد خطأ، والصّواب هو شبل بن خليد المُزني، وساق الدّليل على ذلك[2].

*** علّة الاضطراب:**

الحديث المضطرب هو الّذي يُرْوَى من قِبَلِ رَاوٍ وَاحِدٍ أو أكثر على

= والصنعاني: توضيح الأفكار ج2، ص419.

(1) الطّحاوي: مشكل الآثار ج2، ص414. والحديث أخرجه التّرمذي: السّنن: تفسير سورة «صّ» ص38، الحديث 3232 من طريق يحيى بن عبّاد عن سعيد وقال: حديث حسن ج5، ص365 ـ 366.

(2) انظر: الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج2، ص78؛ وانظر: ابن حجر: تهذيب التّهذيب ج4، ص304 ـ 305. والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود 33؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الحدود 13 عن أبي هريرة. وهو حديث صحيح.

أوجه مختلفة متساوية لا مرجّح بينها ولا يمكن الجمع. والاضطراب يوجب ضعف الحديث لأنّه يشعر بعدم ضبط الرّاوي. كما أنّنا لا نعلم يقينا مَن مِن الروّاة ضبط الحديث[1].

من أمثلة ردّ الطّحاوي للحديث لاكتشاف الاضطراب في إسناده أنّه أخرج حديثاً لعبد الله بن لهيعة المصري ثمّ بيّن أنّه مُضطرب؛ لأنّ هذا المحدّث يرويه مرّة عن عقيل عن ابن شهاب، ومرّة عن خالد بن يزيد عن عقيل عن ابن شهاب، ومرّة عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة وأبي واقد[2]. ولا شكّ أنّ رواية مثل هذه أَحْرَى أن لا تُقْبَل؛ لأنّها تدلّ على أنّ الحديث لم يستقرّ في حفظ الرّاوي، فكان يرويه تارة على وجه وأُخرى على وجه آخر، وكانت النّتيجة النّهائيّة من ذلك كلّه ردّ الحديث جملةً لأنّنا لا نستطيع أن نحكم بأنّ واحدة من هذه الرّوايات صحيحة دون غيرها.

2 ـ التّرجيح بالأثبت:

إنّ القاعدة الأساسيّة التي ينطلق منها الطّحاوي في رفع الاختلاف بين الأحاديث وإزالة الإشكال عنها هي أنّ **الحديث الصّحيح لا يمكن أن يعارَض بما هو دونه في الصّحّة**.

لذلك نجده يقول بعد حديثين أخرجهما في القُبلة للصّائم: «فهذا الحديث صحيح الإسناد، معروف للرّواة، وليس كحديث ميمونة بنت سعد الّذي رواه عنها أبو يزيد الضّبّي، وهو رجل لا يعرف. فلا ينبغي أن يعارَض حديثُ من ذكرْنا بحديث مثله»[3].

---

(1) انظر: العراقي: التقييد والإيضاح ص124؛ والسّخاوي: فتح المغيث ج1، ص237؛ والسيوطي: تدريب الرّاوي ج1، ص262 ـ 267؛ وعتر: منهج النّقد ص410 ـ 411. والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود 33؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الحدود 13، وهو حديث صحيح.

(2) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج4، ص344 ـ 345؛ وانظر أيضاً: ج1، ص109 وج2، ص170.

(3) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج2، ص89.

كما نجده يرجّح حديث عائشة ﵂ في باب «من أوجب أضحية في أيّام العشر أو عزم على أن يضحّي هل له أن يقصّ شعره أو أظفاره؟» على حديث أمّ سلمة ﵂؛ لأنّه جاء من طريق أقوى إسناداً من طريق أمّ سلمة[1].

أمّا في «بيان مشكل ما روي في لبس النّعل الواحدة» فقال: «إنّ الاختلاف في مثل هذا إنّما يكون بعد تكافؤ الأسانيد فيه، وثبوت الرّوايات له، فأمّا إذا كان بخلاف ذلك فلا يكون كما ذكر»[2].

بناء على هذه القاعدة أخرج في باب «هل أكل البرد مفطر للصّوم؟» حديث أنس بن مالك قال: «مطرت السّماء برداً، فقال لنا أبو طلحة: ناولني من هذا البرد. فجعل يأكل وهو صائم وذلك في رمضان. فقال له أنس: أتأكل البرد وأنت صائم؟ فقال: إنّما هو برد نزل من السّماء نطهّر به بطوننا، وإنّه ليس بطعام ولا بشراب. قال: فأتيت رسول الله ﷺ فأخبرته بذلك فقال: خذها عن عمّك»[3].

ثمّ رفض هذا الحديث بناء على أنّه من رواية عليّ بن زيد عن أنس، وهو ليس من أهل التّثبّت. وقد روى عن أنس من هو أثبت من عليّ بن زيد فلم يرفعه إلى النّبيّ ﷺ وهو قتادة بن دعامة السّدوسي، وكذلك ثابت بن أسلم البناني، وكلّ واحد منهما حجّة على ابن زيد في خلافه إيّاه. فكيف بهما جميعاً في خلافه إيّاه؟

إنّ الحديث الثّابت هو الغاية التي يطمح المحدّث الوصول إليها. فإذا بلغه لم يلتفت إلى غيره، إلّا أن يعارضه ثابت مثله. في هذه الحالة يبحث عن الأثبت منها فيجعله الرّاجح ويردّ ما دونه إن يتيسّر له الجمع بينهما. وتتطلّب هذه العمليّة المعقّدة صناعة حديثيّة عالية المستوى تبدأ من نقد الرّواة ومعرفة

---

(1) الطّحاوي: المصدر نفسه ج4، ص181.

(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص142.

(3) الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص347 ـ 348. والحديث **ضعيف** بسبب علي بن زيد بن جدعان الذي رفعه. وقد أخرجه أحمد في مسنده عن أنس ج3، ص279 موقوفاً على أبي طلحة. وإسناده صحيح على شرط الشّيخين.

حالهم جرحاً وتعديلاً، وتمرّ وجوباً بالتّأكّد من تحمّلهم لما رووا باتّصال أسانيدهم لتنتهي إلى سلامة مرويّاتهم من الشّذوذ والعلّة عن طريق مقارنة الأسانيد والمتون التي تتعلّق بالمسألة الواحدة.

يبدو أنّ الطّحاوي قد كان فارس ميدان في هذه الجوانب كلها. مثال ذلك أنّه رأى أن البكر لا يزوّجها وليّها بعد بلوغها إلّا كما يزوّجها سائر أوليائها بعده بأن تُستأمر وقال: «ولئن كان هذا الأمر يؤخذ من طريق فضل بعض الرّواة على بعض في الحفظ والإتقان والجلالة، فإنّ يحيى بن أبي كثير أجلُّ من محمد بن عمرو، وأتقن وأصحّ رواية. لقد فضّله أيّوب السّختياني على أهل زمان ذكره فيه... وليس محمد بن عمرو في هذه الرّتبة ولا في قريب منها، بل قد تكلّم فيه جماعة منهم مالك بن أنس رحمه الله»[1].

مثال ترجيحه بالأحفظ، إخراجه في باب نكاح المحرم: حديث النّهي عن النّكاح للمحرم فلا ينكح ولا يخطب، وحديث تزوّج النّبي ﷺ لبعض نسائه وهو محرم.

ورجّح جواز ذلك اعتماداً على أنّ هذا الأمر إنّما يُؤخذ من طريق صحّة الإسناد واستقامته، وإنّ حديث أبي رافع الّذي ذكروا فإنّما رواه مَطَرُ الورّاق، ومطر عندهم ليس ممّن يحتج بحديثه.

وقد رواه مالك وهو أضبط منه وأحفظ فقطعه. وأمّا حديث عثمان فإنّما رواه نبيه بن وهب وليس كعمرو بن دينار، ولا كجابر بن زيد، ولا كمن روى ما يوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، وليس لنبيه بن وهب موضع في العلم كموضع أحد ممّن سبق ذكره. قال الطّحاوي: «فما رووا من ذلك أولى مما روى، من ليس كمثلهم في الضّبط والثّبت والفقه والأمانة، فلا يجوز إن كان ذلك أن يعارض به جميع من ذكرنا، ممّن رَوَى بخلاف الّذي روى هو»[2].

وقد اقتضى منه ترجيحه للرّوّاة **أن ينقد عدداً كبيراً منهم**. فتراه يستعمل

---

(1) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج4، ص367.

(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص268 ـ 271.

عبارات الجرح مثل: ضعيف الحديث، ليس من أهل العلم، ممّن يتكلّم في حديثه، منكر الحديث، منسوب إلى سوء الحفظ وإلى قلّة الضّبط ورداءة الأخذ، ليس بالقويّ، لا يعرف، فلان مع جلالة قدره في الفقه فهو مضطرب الحفظ جدّاً، فلان ليس عند أهل الآثار من أهل العلم أصلاً..

وقد **يقابل عبارات الجرح هذه بعبارات التعديل** مثل: فلان أحد الأثبات، ثبت، ممّن يحتجّ بحديثه، حجّة حافظ، فلان ليس ممّن يتكلّم في روايته بشيء، ثقة، إمام من أئمّة زمنه،... إلّا أنّنا نجده **شديد التّحرّي في** إطلاق عبارات الجرح، رغم أنّه ينقل أغلبها عن الأئمّة مثل يحيى بن معين والنّسائي والبخاري وغيرهم. من ذلك أنّه تكلّم في إمامين فقال: «حديث يحيى بن سلام عن شعبة فهو حديث منكر، لا يثبته أهل العلم بالرّواية، لضعف يحيى بن سلام عندهم، وابن أبي ليلى، وفساد حفظهما، مع أنّي لا أحبّ أن أطعن على أحد من العلماء بشيء، ولكن ذكرتُ ما يقول أهل الرّواية في ذلك»[1].

ولعلّ من روائع مناقشات الطّحاوي لنقّاد الحديث ما دوّنه في «مشكل الآثار» من اختلاف الرّوّاة في إسناد حديث في الصّلاة الّتي سمّاها النّبيّ ﷺ خِدَجاً[2] فوجد الحديث يدور على عبد ربّه بن سعيد، وأنّ الّذين اختلفوا عنه فيه هم شُعبة واللّيث وابن لهيعة:

- فقال شعبة فيه: عن أنس بن أنس.
- وقال اللّيث وابن لهيعة: عن عمران بن أنس.

وتوصّل أبو جعفر الطّحاوي إلى أنّ الحديثَ كما رواه اللّيث وابن لهيعة لا كما رواه شعبة؛ لأنّ عمران بن أبي أنس رجل معروف، وقد رويت عنه أحاديث سِوَى هذا الحديث، أمّا أنس بن أبي أنس فلا يُعرف. ووجد

(1) الطّحاوي: مشكل الآثار ج2، ص246؛ وراجع أيضاً ج1، ص944، ج1، ص134 وج2، ص6.

(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص23 ـ 29.

الطّحاوي سبباً آخر للحكم برواية اللّيث وابن لهيعة هو أنّ بعض رواة الحديث ذكر أنّ ابن أبي أنس هذا من أهل مصر، وأهل مصر أعرف برجالهم.

ثمّ واصل مقارنة الأسانيد فوجد هؤلاء الرّواة مختلفين في الرّجل الّذي حدّث عنه عبد الله بن نافع بن العمياء:

- فأمّا شعبة فقال: عن عبد الله بن الحارث عن المطّلب بن أبي وداعة.
- وقال اللّيث وابن لهيعة عن ربيعة بن الحارث عن الفضل بن عبّاس.

وقاده هذا الاختلاف إلى البحث عن الرّواية الصّحيحة الّتي ينبغي أن يقبلها والتّأمّل في حقيقة هؤلاء الرّوّاة. فوجد أنّ ربيعة بن الحارث هو ابن عبد المطّلب بن هاشم، وأنّه توفّي في خلافة عمر بن الخطّاب بالمدينة، وأنّه كان أسنّ من عمّه العبّاس بن عبد المطّلب بسنتين، وأنّ له ابناً رَوَى عن النّبيّ ﷺ أحاديث أخرج منها المؤلّف حديثين ثمّ قال: «فعقلنا بذلك أنّه مُحال أن يكون عبد الله بن نافع بن العمياء لقي ربيعة بن الحارث وكان موهوماً أن يكون قد لقي عبد الله بن الحارث الّذي يروي عن الفضل بن عبّاس الّذي سِنّهُ سِنّ أبيه»[1].

نلاحظ أنّه صحّح هذه المرّة ما رواه شعبة ورجّحه على ما رواه اللّيث وابن لهيعة، مستعيناً في كلّ ذلك بعلمه الواسع ونقده البنّاء وإحاطته بتواريخ الرّوّاة، وإمكانية لُقِيّهِم، واكتشاف أسمائهم وكُناهم ومعرفة آبائهم وأبنائهم وأوطانهم[2].

3 ـ التّرجيح بنقد ظروف الإسناد:

جَرَت عادة الأصوليّين أن يعتبروا نقد ظروف الإسناد من باب التّرجيح بأمر خارجيّ لأنّه لا يمسُّ الإسناد مُباشرة. والواقع أنّه لا يخرج عنه بحال لأنّه يهمّ كيفيّة تحمّل الرّاوي للحديث وكيفيّة أدائه له وما يحفّ هذا التّحمّل

---

(1) الطّحاوي: مشكل الآثار ج2، ص26 ـ 27.

(2) انظر مثالاً آخر للتّرجيح بين حديث مالك وسفيان في: مشكل الآثار ج1، ص18 ـ 19.

من ملابسات تجعل الناقد يرجّح حديثاً على غيره بناء على ما اقتنع به من أدلّة.

من ترجيح **الطّحاوي للأحاديث بناء على نقد ظروف الإسناد** نذكر الأمثلة التّالية:

أ- ترجيح التّحمّل في اليقظة على التّحمّل في النّوم:

اختلف الفقهاء في مسألة القُبلة للصّائم. فمنعها قوم بناء على أدلّتهم الّتي كان منها حديث عمر ﷺ قال: «رأيت النّبيّ ﷺ في المنام، فرأيته لا ينظرني. فقلت: ما شأني؟ قال: ألست الّذي تقبّل وأنت صائم؟»[1]، لكنّ الطّحاوي رجّح خلاف هذا الرّأي بناء على حديث آخر لعمر ﷺ، ورد فيه أنّه قال للنّبيّ ﷺ: «فعلت اليوم أمراً عظيماً: قبّلت وأنا صائم». فقال له رسول الله ﷺ: «**أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟**» فقلت: «لا بأس بذلك» فقال رسول الله ﷺ: «**ففيمَ؟**»[2].

الحجّة في ذلك أنّ الحديث الأوّل إنّما هو مبنيّ على قول حكاه عن رسول الله ﷺ في النّوم. أمّا الحديث الثاني فهو قول رسول الله ﷺ في اليقظة. والحجّة إنّما تقوم باليقظة لا بالمنام.

ولو فتحنا باب قبول الحديث بمجرّد المنام لفتحنا باب الأهواء، ولاختلط الحقّ بالباطل. وإنّ ديننا مبنيّ على الوحي الموجّه إلى العقول الواعية لا على الأحلام التي ينشأ أغلبها عن أهواء النفوس ومشتهياتها.

ب - ترجيح حديث من حضر الواقعة على حديث من لم يحضرها:

في باب البَدَنَةِ عن كم تُجزئ في الضّحايا والهدايا أخرج الطّحاوي حديث المسوّر بن مخرمة أنّ رسول الله ﷺ وأصحابه ﷺ نحروا عن كلّ

---

(1) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج2، ص88.

(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص89 مع قيود ذكرها بأدلّتها الشّرعيّة والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصّوم: 33، باب القبلة للصّائم 2، ص311 الحديث 2385. وهو حديث صحيح.

عشرة منهم بدنة، كما أخرج حديث جابر بن عبد الله أنّهم نحروا البدنة عن سبعة نفر منهم[1].

رجّح الطّحاوي حديث جابر بن عبد الله ﷺ لأنّه حضر عام الحديبية وشهد الواقعة فكان يومئذ مع النّبيّ ﷺ وهو أعلم بالخبر ممّن لم يحضر الواقعة.

لا شكّ أنّ الحقّ مع الطّحاوي هنا أيضا؛ لأنّ من حضر الواقعة أحرى أن يضبط ما شاهده وعايشه لحظة بلحظة. فيُقدّم خبره على من نُقلت إليه الحادثة نقلاً ولم يُحط بمختلف وقائعها.

ج ـ ترجيح حديث القريب من الرّسول ﷺ على حديث البعيد عنه:

في «باب القراءة في صلاة الكسوف كيف هي؟» أخرج الطّحاوي أحاديث عن ابن عبّاس وسمرة بن جندب ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ صلّى بهم الكسوف لا يسمعون له صوتاً[2] فذهب قوم إلى ذلك وقالوا: صلاة الكسوف سرّيّة لا يُجهر فيها بالقراءة لأنّها من صلاة النّهار. وهو رأي أبي حنيفة أستاذه رحمه الله تعالى.

إلّا أنّ الطّحاوي أخرج بعد ذلك أحاديث أخرى تعارضها عن عائشة ﷺ وفيها أنّ رسول الله ﷺ جهر بالقراءة في كسوف الشّمس[3].

رجّح المصنّف حديث عائشة ﷺ لأنّها أخبرت عن شيء سمعته. أمّا ابن عبّاس وسمرة ﷺ فلم يسمعا صلاة رسول الله ﷺ لبُعدهما عنه. ثمّ إنّ حديثهما لا ينفي الجهر إذ كان قد رُوي عنه عليه الصّلاة والسّلام أنّه قد جهر فيها.

---

(1) انظر: الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج4، ص174 ـ 175.

(2) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج1، ص332 ـ 333، وهو حديث **صحيح** رواه أبو داود: السّنن، كتاب الصّلاة: 262، باب من قال أربع ركعات. الحديث 1184؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الصّلاة 397، باب ما جاء في صفة القراءة في الكسوف الحديث 562 وقال: **حسن صحيح**.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الكسوف: 19، باب الجهر بالقراءة في الكسوف الحديث 1065؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الكسوف 1. الحديث متّفق عليه.

نلاحظ في هذا المثال أنّ المصنّف قام بعمليّتين اثنتين في وقت واحد: أوّلهما ترجيح حديث عائشة على حديث ابن عبّاس وسمرة. وثانيتهما الجمع بين معنى الحديثين معاً. فمن نفى الجهر أخبر بما لم يسمع ومن أثبته أخبر بما سمع. وهكذا يرتفع التّعارض والاختلاف بين الحديثين بعمليّة مركّبة من الجمع والتّرجيح.

د - ترجيح ما علّمه رسول الله ﷺ للنّاس على مجرّد ما نُقل عنه أو عن بعض أصحابه:

في «باب التّلبية كيف هي؟» أخرج المصنّف عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ كان من تلبيته: «لبّيك إله الحقّ لبّيك»[1].

كما أخرج حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنّه كان يزيد على تلبية النّبيّ ﷺ «لبّيك لبّيك لبّيك وسعديك، والخير بيديك، لبّيك والرّغباء إليك والعمل»[2]. وأخرج بعد ذلك حديث عمرو بن معد يكرب رضي الله عنه قوله: «ونحن اليوم نقول كما علّمنا رسول الله ﷺ». فسئل: «وكيف علّمكم؟» فقال: «لبّيك اللهم لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك، إنّ الحمد والنّعمة لك والملك لا شريك لك».

رجّح أبو جعفر الطّحاوي حديث عمرو بن معد يكرب وأنّه لا ينبغي أن يُزاد في التّلبية على ما قد علّمه رسول الله ﷺ النّاس وفعله هو. ولم يُنقل عنه عليه الصّلاة والسّلام أنّه قال لبُّوا بما شئتم، بل علّم النّاس التّلبية كما علّمهم التّكبير في الصّلاة. فكما لا ينبغي أن يُتعدّى في ذلك شيئاً ممّا علّمه، فكذلك لا ينبغي أن يُتعدّى في التّلبية شيئاً ممّا علّمه.

---

(1) الحديث سنده صحيح عند الطّحاوي في شرح معاني الآثار ج2، ص125.

(2) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج2، ص124 ـ 125. أورد مسلم حديث ابن عمر بالزّيادة في صحيحه، كتاب الحجّ، الحديث 21 كما أورده البخاري ومسلم من غير زيادة. فأخرجه البخاري في الجامع الصّحيح، كتاب الحجّ: 26، باب التّلبية، الحديث 1549؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحجّ، الحديث 19 مثل رواية عمرو.

والذي يبدو لنا في هذه المسألة أنّ عمل الطّحاوي هذا لا يمكن أن يكون من باب ترجيح المرفوع على الموقوف؛ لأنّ رواية أبي هريرة ﷺ صريحة في كون هذه التّلبية إنّما هي محفوظة عن رسول الله ﷺ؛ وبالتّالي فإنّنا يمكن أن نُسجّل أنّ هذه القاعدة هي من إضافات المصنّف إلى أصول التّعارض والتّرجيح يُرجع إليها في نظيراتها.



جهود الطّحاوي في متون الأحاديث المختلفة

1 ـ الجمع بين مختلف الحديث:

١ ـ أهميّة الجمع عند الطّحاوي:

لعلّ ما يثير الانتباه ونحن ندرس جهود هذا الإمام في رفع الاختلاف عن الأحاديث ما امتاز به هذا المصنّف من سعيه الدّؤوب من أجل الجمع بين مختلف الحديث قبل التّفكير في التّرجيح بينها. وهذه ميزة يبدو أنّه تفرّد بها بين علماء الحنفيّة الذين يقدّمون التّرجيح على الجمع. فنجده يحرص على رفع التّضاد بين الأحاديث في مواطن كثيرة من كتابه شرح معاني الآثار، وتتكرّر بعض الجمل المتشابهة في هذا المعني، وهذه نماذج منها:

ـ والأولى بنا في هذه الآثار لمّا جاءت هذا المجيء أن نحملها ونخرّج وجوهها على الاتّفاق لا على الخلاف والتّضادّ[1].

ـ وهكذا ينبغي أن يخرج عليه الآثار ويحمل على الاتّفاق، ما قدر على ذلك، ولا يحمل على التّضاد، إلّا أن لا يوجد لها وجه غيره[2].

ـ فهذه وجوه أحاديث ابن عبّاس رضي الله عنهما، قد صحّت والتأمت فلم تتضادّ[3].

ـ إنّ أولى الأشياء بنا إذا جاءت الآثار هكذا، فوجدنا السّبيل إلى أن نحملها على غير التّضادّ أن نحملها على ذلك، ولا نحملها على التّضادّ والتّكاذب[4].

ـ ففي هذه الآثار إباحة التّلقّي وفي الأوّل النّهي عنها، فأولى بنا أن

---

(1) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج1، ص350.
(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص434.
(3) الطّحاوي: المصدر نفسه ج2، ص158.
(4) الطّحاوي: المصدر نفسه ج3، ص83.

نجعل ذلك على غير التّضاد والخلاف[1].

- والأولى بنا في صرف وجوه الآثار ومعانيها صرفها إلى ما ليس فيه تضادّ ولا معارضة لسنّة بسنّة[2].

- فقد ثبت بما روينا من الآثار في هذا الباب . . . فليس ينبغي ترك شيء منها، ولا حمل بعضها على التّضاد إذا كانت قد خرجت على الاتّفاق من الوجوه التي ذكرنا[3].

أمّا في كتاب «مشكل الآثار» فيبدو المصنّف أكثر حرصاً على نفي التّضادّ بين الأحاديث النّبويّة من جهة، وبينها وبين آيات القرآن الكريم أو بينها وبين النّظر والقياس وقواعد الشّريعة وأصولها من جهة أخرى. بل إنّ الغاية الأساسيّة للطّحاوي من كتابه هذا هي إزالة الإشكال الذي يبدو على الأحاديث بالتّأليف بين ما تعارض منها، أو ما تعارض مع غيرها من القواعد فأوهم باطلاً. وصرّح في مقدّمته بأنّه سيتأمّل هذه الأحاديث لبيان ما قدر عليه من مشكلها واستخراج الأحكام التي فيها ونفي الإحالات عنها[4].

وأكّد في موضع آخر من كتابه هذا أنّ الواجب على ذوي اللّبّ أن يعقلوا عن رسول الله ﷺ ما يخاطب به أمّته، وأن يعلموا أنّه لا تضادّ في أحكامه، فإن وقع في قلوبهم أنّ في ذلك تضاداً فإنّ الواجب يُحتّم عليهم أن يبذلوا جهدهم لنفي ما بدا من تعارض واختلاف، وإلّا اعتبروا مقصّرين؛ لأنّ الله تبارك وتعالى تكفّل بأنّ أحكامه لا تختلف ولا تتضادّ[5]. ويكاد المصنّف يكرّر في آخر كلّ باب من أبواب كتابه أنّه بعد بيانه هذا ينتفي التّضادّ عمّا توهّمه هذا الجاهل في حديث رسول الله ﷺ ممّا يخالف ذلك. ثمّ يسأل الله التّوفيق.

مثال جمع الطّحاوي بين الأحاديث التي تبدو مختلفة متعارضة ما أخرجه

(1) الطّحاوي: المصدر نفسه ج4، ص8.
(2) الطّحاوي: المصدر نفسه ج4، ص33.
(3) الطّحاوي: المصدر نفسه ج4، ص124.
(4) الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص3.
(5) الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص61.

من حديث سالم بن عبد الله بن عمر ﵄ أنّ النّبيّ ﷺ تمتّع في حجّة الوداع بالعمرة إلى الحجّ وأهدى، وساق الهدي من ذي الحليفة، وبدأ فأهلّ بالعمرة ثمّ أهلّ بالحجّ. وتمتّع النّاس معه بالعمرة إلى الحجّ[1]. ثمّ حديث بكر بن عبد الله عن ابن عمر أنّ النّبيّ ﷺ وأصحابه قدموا مكّة ملبّين بالحجّ فقال رسول الله ﷺ: **«من شاء فليجعلها عمرة، إلّا من كان معه الهدي»**.

وجه التّعارض بين الحديثين أنّ ابن عمر في حديث بكر أخبر أنّ رسول الله ﷺ قدم مكّة وهو ملبّ بالحج. أمّا في حديث سالم فأخبر أنّ رسول الله ﷺ بدأ فأحرم بالعمرة.

ليرفع الإشكال وينفي الاختلاف بين الحديثين قرّر الطحاوي أنّ معنى الحديثين متّفق وذلك أنّ النّبيّ ﷺ كان قد أحرم أوّلاً بحجّة على أنّها حجّة، ثمّ فسخها فصيّرها عمرة؛ فلبّى بالعمرة ثمّ تمتّع بها إلى الحجّ. وبذلك يصحّ حديث سالم وبكر ولا يتضادّان.

ب ـ الجمع بالتّخصيص:

الجمع بين الحديثين المختلفين بجعل أحدهما مخصّصاً للآخر أمر دأب عليه علماء الحديث والفقه، نجده أيضاً عند الطّحاوي. من ذلك أنّه أخرج في «باب سرقة الثّمر والكثر» حديث رافع بن خديج ﵁ عن النّبيّ ﷺ: **«لا قطع في ثمر ولا كثر»**[2]، وبيّن أنّ من العلماء من أخذ بهذا الحديث فرأى أنّه لا يُقطع في شيء من الثّمر ـ والثّمر اسم يُطلق على الثّمار كلّها ويغلب على ثمر النّخل وهو الرّطب ما دام في رأس النّخل ـ ولا في شيء من الكثر وهو شحم النّخل وجماره الّذي يكون في وسطه[3].

وأخرج بعد ذلك حديث عبد الله بن عمرو ﵄ أنّ النّبيّ ﷺ لمّا سُئل

---

(1) انظر: الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج2، ص198، والحديثان **صحيحان**. انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الحجّ، الحديثان 1564 و1691؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحجّ، الحديث 174 و198.

(2) أخرجه مالك في الموطّأ، كتاب الحدود 11، باب ما لا قطع فيه، الحديث 32؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الحدود 12 ما لا يُقطع فيه، الحديث 4388.

(3) انظر: الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج3، ص172؛ وانظر: ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث 1، ص221.

عن الثّمر المعلّق قال: «**لا قطع فيه. إلّا ما آواه الجرين وبلغ ثمن المِجَنّ، ففيه القطع، وما لم يبلغ ثمن المِجَنّ ففيه غرامة مثله، وجلدات نكال**»[1].

ووجه التّضادّ بين الحديثين أنّ الأوّل ينفي القطع في التّمر والكثر مطلقاً، بينما يوجب الثّاني في حالات مخصوصة، ليرفع الطّحاوي الاختلاف بين الحديثين خصّص ما رواه رافع بن خديج بما كان من الحوائط الّتي لم يحرز ما فيها فما دامت الأموال دون حرز فلا قطع فيها. أمّا ما ورد في حديث عبد الله ففيه القطع إذا بلغ المال حدّاً مخصوصاً، ويكون حديث عبد الله مخصّصاً لحديث رافع. هكذا يستويان ولا يتضادّان.

ج ـ صرف كلّ نصّ لمعنى يقتضيه:

من آليات الجمع عند الطّحاوي أنّه يعمد إلى الآثار الّتي تبدو مختلفة متعارضة فيصرف كلّ واحد منها لمعنى يقتضيه حتّى ينفي التّضادّ عنها.

مثال ذلك أنّه أخرج حديث أبي هريرة ﷺ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**ولد الزّنا شرّ الثّلاثة**»[2]، وبيّن أنّ الحديث يقتضي أنّ كلّ أولاد الزّنا شرّ من أمّهاتهم ومن الزّانين بهنّ، مع أنّهم لا أفعال لهم في ذلك. فكيف يجوز أن يكونوا شرّاً ممّن ارتكب الحرام ذاته؟ إنّ هذا مخالف لما ورد في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164، والإسراء: 15، وفاطر: 18، والزّمر: 7]، وقال: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿39﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿40﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴿41﴾﴾ [النجم: 39 ـ 41].

ليرفع التّضادّ بين الحديث والآيات الكريمة أخرج عن عائشة ﷺ أنّها لمّا بلغها قولُ أبي هريرة هذا قالت: «رحم الله أبا هريرة، أساء سمعاً، فأساء إجابة»، وبيّنت أنّ هذا الحديث إنّما كان موجّهاً إلى إنسان بعينه منافقٍ كان

---

(1) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج3، ص173، والحديث عند مالك في الموطّأ، كتاب الحدود، ح22، باب 7 ما يجب فيه القطع ج2، ص831؛ وأبي داود: السّنن: كتاب الحدود 12، باب ما لا قطع فيه. الحديث 4390 إلى قوله: ففيه القطع. والمجنّ هو التّرس. أمّا الجرين فهو موضع تجفيف الثمر.

(2) الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص391؛ والحاكم: المستدرك ج2، ص214؛ وأحمد: المسند ج2، ص311. والحديث حسن.

يُؤذي النّبيّ ﷺ، فقال: «**من يعذرني من فلان؟**» فقيل: «يا رسول الله، إنّه مع ما به ولد زنا». فقال: «هو شرّ الثلاثة». فصار بذلك كافراً شراً من أمّه ومن الزّاني الّذي كان حملها منه. وهكذا صرف كلّ نصّ لمعنى يقتضيه.

وبالتّأمّل فيما ذكره الطّحاوي نجده قاطعاً للنّزاع رافعاً للإشكال لولا أنّ في سند حديثه سلمة بن الفضل الأبرش وهو يروي المناكير[1] كما أنّ فيه ابن إسحاق وهو مدلّس وقد عنعن. ومع ذلك صحّحه الحاكم في المستدرك وقال: هو صحيح على شرط مسلم، ولم يوافقه الذّهبي على ذلك لأنّ سلمة لم يحتجّ به مسلم[2].

ومثال جمعه بين الحديثين المختلفين بصرف كلّ حديث لمعنى يقتضيه إخراجه لحديث عبد الله بن عمرو عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «**أحبّ الصّيام إلى الله تعالى صيام داود، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً...**» ثمّ إخراجه لحديث أبي هريرة ؓ أنّ النّبيّ ﷺ سئل أيّ الصّيام أفضل فقال: «**شهر الله الّذي يدعونه المحرّم**»[3] ووجه الإشكال بين الحديثين هو: كيف يكون صوم يوم وإفطار يوم أحبّ إلى الله ﷻ من صوم سواه ممّا هو أفضل الصّيام.

وقد رفع الطّحاوي الإشكال بأنّ صوم المحرّم أفضل الأوقات الّتي يصام فيها التّطوّع، وكان ذلك صوماً خاصّاً في وقت من الدّهر خاصّ، وكان صوم يوم وإفطار يوم صوماً دائماً، وكان أحبّ الأعمال إلى الله ﷻ أدومها وإن قلّ، فمع صوم المحرّم فضل الوقت، ومع صوم نصف الدّهر الدّوام، وهكذا يكون كلّ واحد من هذين الحديثين في معنى غير المعنى الّذي فيه صاحبه، وبان بذلك أنّ أحبّ الصّيام إلى الله ﷻ صوم يوم وإفطار يوم للدّوام الّذي معه، وأنّ أحبّ الأوقات إلى الله ﷻ الّذي يتطوّع بالصّوم له فيها هو محرّم.

---

(1) انظر: البيهقي: السّنن الكبرى ج10، ص57 ـ 59.

(2) الذّهبي: تلخيص المستدرك ج2، ص214؛ وانظر: الألباني: سلسلة الأحاديث الصّحيحة ج2، ص284.

(3) الطّحاوي: مشكل الآثار ج2، ص100 ـ 101؛ وانظر أمثلة أخرى في: مشكل الآثار ج3، ص49 و3، ص275... إلخ. والحديثان **صحيحان**؛ الأوّل أخرجه البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم: 56، باب صوم الدّهر الحديث 1976؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام: 189 ـ 190. والثّاني أخرجه مسلم: صحيح مسلم: كتاب الصّيام: 202 ـ 203.

2 ـ التّرجيح بين المتون:

تبدو عناية الإمام أبي جعفر بمتون الأحاديث كبيرة بل لقد غلب نقد المتن على نقد الإسناد حتّى أنّنا نجد أبواباً من كتابيه المشكل والمعاني خلت من نقد الإسناد وانحصرت فيها دراسة المؤلّف في المتون، حتّى قال الدّكتور عبد الرّحمٰن عون: «ولسنا بعيدين عن الصّواب إذا قلنا إنّ نقد المتن حظي لديه بالنّصيب الأوفر من اهتمامه»[1]، فترى هذا الرّجل يفتّش ألفاظ المتن ويدقّق النّظر فيها ويقارن ما جاء في الآثار المختلفة ويقابل ذلك بنصوص الكتاب تارة وبأحكام النّظر تارة وبالأحداث التّاريخيّة تارة أخرى. ويسجّل على نفسه في كتابه أنّه ينتقل من عارف إلى باحث عن معلومة يرفع بها الإشكال عن متن من متون حديث أعياه فهمه.

لقد أخرج المصنّف حديث ابن جريج عن عطاء قال: «حضرت جنازة ميمونة مع ابن عبّاس فقال: هذه زوجة رسول الله ﷺ فلا تزعزعوها، وارفعوا لها، فإنّه كان عند رسول الله ﷺ تسع نسوة يقسم لثمان، ولا يقسم لواحدة، والّتي لا يقسم لها صفيّة رضي الله عنهنّ»[2].

ثمّ ذكر أبو جعفر أنّ هذا الحديث قد أشكل عليه، ولم يتوصّل إلى السّبب الّذي جعل رسول الله ﷺ يقسم لصفيّة، وسأل عنه غير واحد ممّن يسأل عن مثله فما وجد عندهم فيه شيئاً، حتّى وقف بنفسه على أنّ ابن جريج أخطأ في اسم المرأة الّتي كان النّبيّ ﷺ لا يقسم لها من نسائه، فقال صفيّة، وهي في الحقيقة سودة.

ثمّ أخرج الطّحاوي متن الحديث على وجهه مبيّناً السّبب الّذي لم يقسم من أجله النّبيّ ﷺ لها، وهو أنّ سودة بنت زمعة رضي الله عنها وهبت يومها لعائشة رضي الله عنها فكان رسول الله ﷺ يقسم لعائشة يومها ويوم سودة[3].

---

(1) عون (عبد الرحمٰن): الإمام أبو جعفر الطّحاوي ج2، ص411.

(2) الطّحاوي: مشكل الآثار ج3، ص122. والحديث **ضعيف** لشذوذه.

(3) الطّحاوي: المصدر نفسه ج3، ص123. والحديث **صحيح** أخرجه البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب النّكاح 98، باب المرأة تهب يومها من زوجها لضرّتها، الحديث 5212.

هكذا زال الإشكال عن الحديث وبان أنّ هذا القسم عن طيب نفس من سودة اتّباعاً لسنّة العدل بين النّساء وتوفيتهنّ حقوقهنّ.

ويمكن أن نذكر من **جهود هذا الإمام في متون الأحاديث** ما يلي:

١ـ تعليل المتن بمخالفته أصول الشّريعة ومقاصدها:

في بيان مشكل ما روي عنه عليه الصّلاة والسّلام ممّا كان من موقفه من عبد الله بن أبي سلول رأس المنافقين بعد موته، أخرج الطّحاوي حديث ابن عبّاس عن عمر بن الخطّاب ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ لمّا قام ليصلّي عليه قال له عمر: «يا رسول الله أتصلّي على ابن أبيّ وقد قال يوم كذا وكذا: كذا وكذا!» فتبسّم رسول الله ﷺ وقال: «**تأخّر عنّي يا عمر**» قال: «فلمّا أكثرت عليه قال إنّي خُيّرت، فاخترت، ولو أعلم أنّي لو زدت على السّبعين غفر له زدت عليها، قال: فصلّى عليه»[1]، وأخرج حديث ابن عمر في ذلك أيضاً لكن لم يقبل هذين الحديثين بالنّظر إلى الأمور التّالية:

ـ ورد في متن حديث ابن عمر قول عمر: «أتُصلّي عليه وقد نهاك الله أن تصلّي على المنافقين» ولم يرد في متن حديث ابن عباس. وهذا الجزء من المتن مردود لتعارضه مع أصول الشّريعة لأنّه يستحيل أن يكون الله تعالى قد نهى نبيّه ﷺ عن شيء ثمّ يفعل ذلك. لا يكون هذا الجزء من المتن إلّا وهماً من بعض الرّواة.

ـ وردت أحاديث أخرى تخالف الحديثين المخرّجين، تدلّ على أنّ النّبيّ ﷺ لم يصلّ على هذا المنافق، ولم يشهد دفنه.

ـ أنّ هذه الأحاديث المعارضة هي الأشبه بأفعال النّبيّ ﷺ وهي الأنسب بِسُنّته عليه الصّلاة والسّلام.

ـ أنّ صلاة رسول الله ﷺ على المؤمنين رحمة، حوّلت القبور المظلمة نوراً على أهلها. ومحال أن يدخل زعيم المنافقين في زمرة هؤلاء المخصوصين بصلاة النّبيّ ﷺ.

---

(1) الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص12 ـ 13، والحديث عند البخاري: الجامع الصحيح، تفسير سورة التوبة، باب 12 قوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [التوبة: 80] ج8، ص254، ح4671.

ـ أنّ النّبيّ ﷺ قد ترك الصّلاة على من غلّ من الغنائم رغم أنّه كان غازياً مجاهداً بنفسه وماله في سبيل الله مدافعاً عن دين الله، ولا يعلم عنه ذنب غير الغلول فكيف يترك الصّلاة عليه ثمّ يصلّي على منافق قضى حياته في الكيد مع أعداء الله للصّدّ عن دين الله؟ إذا كان من سُنّة النّبيّ ﷺ أنّه لا يصلّي على من غلّ من المؤمنين لأنّه بغلوله غير مستحقّ للمدح في صلاته عليه ولا مستحقّ لسؤاله ربّه ما يسأله في صلاته عليه ممّا هو بريء من مثل ذلك، كان صلاته على المنافقين الّذين أخبره الله بكفرهم واحداً واحداً أبعد، وبتركها أحقّ.

ـ أنّ النّبيّ ﷺ ترك الصّلاة على من قتل نفسه ممّن كان ينتحل الإسلام. فيكون ترك الصّلاة على المنافق الذي يُظهر الإسلام ويُخفي الكفر ويتآمر على المسلمين أحرى وأولى.

ـ أنّ النّبيّ ﷺ كان كلّما مات واحد من أمّته يعتبر في أحواله فيسأل هل عليه دَين. فكان لا يصلّي على المدينين من موتى المؤمنين لأنّهم محبوسون عن الجنّة بديونهم التي عليهم. فترك الصّلاة على من هو محبوس عن الجنّة بما هو أغلظ من الدَّين أولى وأحرى.

هكذا ردّ الطّحاوي هذا الحديث بناء على مخالفته لأصول الشّريعة الإسلاميّة ومقاصدها وطبيعة النّبوّة التي تأبى ذلك.

ب ـ ترجيح المتن لتعليل معارضه بالخطأ:

قد يكون متن الحديث مشكلاً بسبب تصادمه مع الثّابت من الأحاديث التّاريخية.

مثال ذلك أنّ الطّحاوي اخرج حديث حجّاج بن إبراهيم عن أبي عوانة عن فراس بن يحيى عن عامر الشّعبيّ عن عبد الرّحمٰن بن أبي أبزى أنّ أمّ حبيبة زوج النّبيّ ﷺ توفّيت فصلّى عليها عمر، فكبّر عليها أربعاً وبعث إلى أمّهات المؤمنين: من يدخلها في قبرها؟ فقلن: الذي كان يحلّ له أن يراها في حياتها[1].

---

(1) الطّحاوي: مشكل الآثار ج3، ص206 ـ 207 والحديث ضعيف لشذوذه .

لقد نصّ هذا الحديث على أنّ عمر بن الخطّاب هو الذي صلّى على أمّ حبيبة عند وفاتها رضي الله عنها. بينما ثبت بالتّاريخ أنّها بقيت بعد وفاة عمر دهراً طويلاً. فلا يكون هذا المتن إلّا خطأً من حجّاج بن إبراهيم. بدليل أنّ غيره قد روى أنّ هذه الحادثة إنّما تتعلّق بوفاة زينب بنت جحش رضي الله عنها.

وأخرج الطّحاوي متن الحديث الذي ورد بذلك ورجّحه على متن الحديث الآخر[1]. والحقّ معه فإنّ أمّ حبيبة وهي رملة بنت أبي سفيان توفّيت سنة أربع وأربعين كما جزم بذلك ابن سعد وغيره وقيل سنة اثنين وأربعين[2]. أمّا وفاة عمر فكانت سنة ثلاث وعشرين فكيف يصلّي عليها وقد مضى على وفاته نحو عشرين سنة أو أكثر؟

ج ـ ترجيح المتن لتعليل معارضه بالشّذوذ:

أخرج الطّحاوي في باب صوم يوم السّبت حديث الصّمّاء بنت بسر رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: **«لا تصومنّ يوم السّبت في غير ما افترض عليكنّ، ولو لم تجد إحداكنّ إلّا لحاء شجرة، أو عود عنب، فلتمضغه»**[3].

ولم يقبل هذا الحديث بل ردّه لعلّة الشّذوذ. وذلك من أجل مخالفته لما هو أولى منه بالقبول، حيث أنّ النّصوص النّبويّة متضافرة على إباحة ذلك. **ومن هذه الأدلّة:**

ـ أنّه قد جاء الحديث الصّحيح عن رسول الله ﷺ أنّه نهى عن صوم يوم الجمعة إلّا أن يصام قبله يوم أو بعده يوم. واليوم الّذي قبله هو الخميس والّذي بعده هو السّبت.

ـ أنّ رسول الله ﷺ أذن في صوم عاشوراء، وحضّ عليه ولم يقل إن كان يوم سبت فلا تصوموه.

---

(1) انظر: الطّحاوي: مشكل الآثار ج3، ص204 وإسناده صحيح.

(2) انظر: ابن حجر: الإصابة ج4، ص300.

(3) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج2، ص80. وهو حديث صحيح أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصّوم: 51، باب النّهي أن يخصّ يوم السّبت بصوم، ح2421؛ والتّرمذي في سننه وقال الحاكم صحيح على شرط البخاري في المستدرك ج1، ص435.

ـ أنّه ثبت عن النّبيّ ﷺ قوله: «أحبّ الصّيام إلى الله ﷻ صيام داود ﵇، وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً»[1] وفي ذلك تسوية بين يوم السّبت وسائر الأيّام.

ـ أنّه عليه الصّلاة والسّلام أمر بصيام أيّام البيض وهي الثّالث عشر والرّابع عشر والخامس عشر، وقد يدخل السّبت في هذه الأيّام كما يدخل فيها غيره من سائر الأيّام. وفي ذلك إباحة صوم يوم السّبت تطوّعاً.

ـ أنّ الإمام ابن شهاب الزّهريّ رحمه الله تعالى قد أنكر حديث الصّمّاء في كراهة صيام يوم السّبت، ولم يعدّه من حديث أهل العلم. بناءً على كلّ ذلك ردّه الطّحاوي، واعتبر الحديث شاذّاً، ورجّح عليه ما يعارضه، ويبيح الصّوم يوم السّبت دون كراهة.

أمّا الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث السّجستاني (ت275هـ/ 888م) فأخرج هذا الحديث في سننه وردّه بطريقة أخرى، هي حكمه عليه بالنّسخ. لذلك أخرج باباً في النّهي أن يخصّ يوم السّبت بصوم ثمّ أخرج بعده باباً للرّخصة في ذلك[2]وفي ادّعائه النّسخ نظر: إذ لا دليل عليه. وقد عجز أبو داود نفسه أن يثبت ذلك، واكتفى بإخراج حديث لا يخدم نظريّة النّسخ، بل يدعّم حديث الصّمّاء. ثمّ نقل كلام الزّهريّ في إنكاره لهذا الحديث وكلام الإمام مالك في تكذيبه له فأنّى يثبت النّسخ؟

والذي أرجّحه في هذا الحديث أنّه لا يحكم عليه بالكذب كما زعم الإمام مالك دون حجّة. بل هو حديث حسن كما قال الإمام التّرمذيّ في سُننه[3].

ولا نبالغ فنقول هو صحيح على شرطِ البخاري كما قاله الحاكم وأقرّه

---

(1) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم: 56، باب صوم الدّهر ج4، ص191، ح1976؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام، ح189 ـ 190، باب 25 النّهي عن صوم الدّهر ج2، ص812.

(2) انظر: أبا داود: السّنن، كتاب الصّوم: 51، باب النهي أن يخصّ يوم السبت بصوم ج2، ص320، ح2421 ثمّ الباب 52 للرّخصة في ذلك ج2، ص321.

(3) انظر: التّرمذي: السّنن، كتاب الصّوم: 43، باب ما جاء في صوم يوم السبت ج3، ص120.

الذّهبيّ[1]، وذلك لِلاختلاف الذي حُكي في سنده عن ثور بن يزيد حتّى حكم النّسائي بأنّه حديث مضطرب.

ولكنّ الجمع بين رواته سهلٌ كما أقرّه الحافظ ابن حجر[2]. فلا أقلَّ مِنْ أن يكون الحديث حسَناً لوجود متابعات وشواهد تقوّيه. ويكون معناه النّهيُ عن تخصيص صوم يوم السّبت إذا كان ذلك من باب التّعظيم أو متابعة لليهود بترك السّعيِ فيهِ.

3 ـ رفع الإشكال عن المتن:

يعمد الطّحاوي إلى الأحاديث النّبويّة المشكلة بسبب تعارض بعضها مع بعض أو معارضتها لآية قرآنيّة أو لأصل شرعيّ أو لأحكام العقل وموجب النّظر فيحاول التّأليف بينها ما استطاع إلى ذلك سبيلا. ويمكن أن نقسم طريقته في ذلك إلى أربعة أقسام: الأوّل: تتبّع المدلول اللّغوي للّفظة المشكلة في المتن، الثّاني: دراسة تركيب المتن، الثّالث: التّأويل، الرّابع: البحث عن الاحتمالات[3].

١ ـ تتبّع المدلول اللّغوي للّفظة المشكلة في المتن:

قد يخرج المصنّف حديثين يبدوان متعارضين فيكونان سبباً لاختلاف الفقهاء، يتمسّك كلّ فريق بحديث منهما ويرفض الآخر، إلّا أنّنا نرى أبا جعفر يؤلّف بين الحديثين ويرفع الإشكال عنهما بتتبّع المدلول اللّغوي للّفظة الّتي كانت سبباً للخلاف.

ومثال ذلك أنّه أخرج حديث الحجّاج بن عمرو الأنصاري وعبد الله بن عبّاس وأبي هريرة ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قال: **«من عرج أو كسر فقد حلّ، وعليه حجّة أخرى»**[4].

---

(1) انظر: الحاكم: المستدرك ج1، ص435؛ وإقرار الذهبي في تلخيصه ج1، ص435.

(2) انظر: ابن حجر: تلخيص الحبير ج2، ص216؛ والألباني: إرواء الغليل ج4، ص118 ـ 125.

(3) استعنّا في هذا التّقسيم بما قدّمه أستاذنا عبد الرحمٰن عون في رسالته عن الإمام الطّحاوي ج2، ص412 ـ 440.

(4) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج2، ص249؛ ومشكل الآثار ج1، ص251. والحديث صحيح أخرجه أبو داود: السّنن، كتاب المناسك 44، باب الإحصار، =

وأخرج حديث المسوّر بن مخرمة وعبد الله بن عمر ﷺ أنّ رسول الله ﷺ قد حلّ حين حبسه كفّار قريش فنحر هديه وحلق وحلّ هو وأصحابه ثمّ رجعوا حتّى اعتمروا من العام المقبل، وبيّن أنّ فريقاً من الفقهاء عمل بالحديث الأوّل ورأى أنّ المحرم بالحجّ أو العمرة إذا أصابه كسر أو حرج فقد حلّ حينئذ وعليه قضاء ما حلّ منه، إن كان حجّة فحجّة، وإن كانت عمرة فعمرة، وأنّ فريقاً آخر خالفهم وقال: لا يحلّ حتّى ينحر عنه الهدي، فإذا نحر عنه الهدي حلّ، تمسّكاً بالحديث الثّاني. إلّا أنّ الطّحاوي نفى الخلاف بين الحديثين بناء على أنّ قوله ﷺ: «**فقد حلّ**» يعني: حلّ له أن يحلّ، لا على أنّه قد حلّ بذلك من إحرامه فعلاً، وهذا كقولنا: «حلّت فلانة للرّجال» إذا خرجت من عدّة عليها من زوج، لا بمعنى أنّه قد حلّت لهم أن يطؤوها.

ودعّم ما فهمه من المدلول اللّغويّ لهذه اللّفظة بما ورد في القرآن الكريم من أمر الله تعالى المحصر بأن لا يحلق رأسه حتّى يبلغ الهديُ محلّه. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: 196] فدلّ ذلك على أنّه لا يحلّ للمحصر من إحرامه إلّا في وقت ما يحلّ له حلق رأسه. دلّ على ذلك أيضاً فعل النّبيّ ﷺ زمن الحديبية. هكذا يبدو الحديثان متآلفين غير مختلفين ولا متضادّين.

أمّا مصادر الطّحاوي اللّغويّة فإنّنا نجدها متعدّدة: فقد ينقل عن الإمام أبي عمرو الأوزاعي (ت158هـ/ 774م)، وقد ينقل عن أبي عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ/ 838م)، وقد ينقل عن إسماعيل بن يحيى المزني تلميذ الشّافعي (ت264هـ/ 877م)، وقد ينقل عن سفيان الثّوريّ (ت161هـ/ 777م) وهو حريص على تنويع مصادره والإفادة من أهل الحديث واللّغة معاً.

ب ـ دراسة تركيب المتن:

يختلف مدلول اللّفظة الواحدة باختلاف موضعها من الجملة والسّياق الذي وردت فيه. كما أنّ بعض المتون قد تحمل في تراكيبها ما يرفع الإشكال

= الحديث 1862. وغيره؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب الحجّ: 96، باب ما جاء في الّذي يهلّ بالحجّ فيكسر أو يعرج، الحديث 940. وقال: حديث حسن صحيح.

عنها ويوضّح المعنى وضوحاً لا يبقى معه ارتياب. هنا يأتي دور الفقيه العارف الفطن فينبّه إلى أصل التّركيب ويوجّه الفكر إلى الفهم الصّحيح للمتن.

مثال دراسة تركيب المتن عند الطّحاوي أنّه أخرج في باب المؤمن يقتل الكافر متعمّداً حديث علي بن أبي طالب ﷺ وفيه: **«لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده»**[1] وذكر الإمام أبو جعفر أنّ قوماً فهموا من هذا الحديث أنّ المسلم إذا قتل الكافر متعمّداً لم يقتل به.

إلّا أنّ الطّحاوي رفض فهم الحديث بهذا الشّكل بناءً على ما لاح له في تركيبه من تقديم وتأخيرٍ، وحكم بأنّ حمل معنى الحديث على ما فهمه هؤلاء يعتبر لحناً وميلاً عن صحيح المنطق. وحاشا رسول الله ﷺ من اللّحن.

إذ لو كان كما فهموه لقال: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذي عهد في عهده»، لكنّه لم يقل ذلك بل قال: **«ولا ذو عهد في عهده»**. فعلمنا بذلك أنّ ذا العهد هو المعنيّ بالقصاص، فصار ذلك كقوله: «لا يقتل مؤمن، ولا ذو عهد في عهده بكافر». وقد علمنا أنّ ذا العهد كافر، فدلّ ذلك أنّ الكافر الّذي منع النّبيّ ﷺ أن يقتل به مؤمن في هذا الحديث هو الكافر الّذي لا عهد له، فلا يقتل المؤمن بالحربيّ. أمّا ذو العهد الكافر فصار له ذمّة.

يبدو أنّ الطّحاوي على جانب كبير من الصّواب. ذلك أنّا إذا رجعنا إلى القرآن الكريم وجدنا فيه نظير هذا التّركيب. من ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ [الطّلاق: 4] فأصل تركيب هذه الآية واللّائي يئسن من المحيض واللّائي لم يحضن إن ارتبتم فعدّتهنّ ثلاثة أشهر. فكان في التّركيب تقديم وتأخير. هكذا أيضاً جاء حديث رسول الله ﷺ، وهو رأي أبي حنيفة وأصحابه. لكنّ جمهور الفقهاء من شافعيّة ومالكيّة وحنابلة على خلاف هذا، تَمَسُّكاً بظاهر الحديث،

---

(1) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج3، ص192 ـ 193. والحديث صحيح أخرجه البخاري في الجامع الصّحيح، كتاب الدّيات: 31، باب لا يقتل المسلم الكافر. الحديث 6915؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الدّيات 11: أيقاد المسلم بالكافر؟، الحديث 4530.

ولقول الله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141][1].

ج ـ تأويل متن الحديث المشكل:

فسّرنا التّأويل في الباب الأوّل من هذه الرّسالة بأنّه صرف اللّفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر مُحتمل بدليل. والظّاهرة الملفتة للنّظر في كتاب المشكل وكتاب المعاني أنّ مُصنّفهما لا يلتجئ إلى التّأويل إلّا عند الحاجة الماسّة إليه واستيفاء محاولات الشّرح الظّاهري للمتن.

من أمثلة اعتماده على تأويل المتن أنّه أخرج حديث أبي بكرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«شهرا عيد لا ينقصان رمضان وذو الحجّة»**[2].

نقل الطّحاوي شرحاً ظاهريّاً لهذا المتن مفاده أنّ النّبيّ ﷺ أخبر أنّه لا يجتمع نقصان شهر العيد وشهر رمضان في عام واحد وقد يجوز أن ينقص أحدهما، فإن نقص أحدهما تمّ الآخر.

ثمّ رفض هذا الشّرح الظّاهريّ بناء على أنّ العيان يشهد أنّهما قد ينقصان في أعوام، وقد يجمع ذلك في كلّ واحد منهما. من هنا احتاج المتن إلى تأويل، لم يتوان الطّحاوي في تقديمه لقرّاء كتابيه. أمّا هذا التّأويل فهو يقوم على ملاحظة أنّ شهرَ رمضان طَالَبَ الله تعالى فيه المسلمين بعبادة الصّيام، وشهر ذي الحجّة طالبهم فيه بالحجّ، فأعلمهم رسول الله ﷺ أنّ العبادة في هذين الشّهرين كاملة سواء أكان الشّهر تسعة وعشرين يوماً أو ثلاثين.

إنّ الذي ذهب إليه الطّحاوي من تأويل تبنّاه شرّاح الحديث بعده؛ لأنّه أقرب إلى العقل من غيره، فثواب العبادة لا ينقص وإن نقص عدد أيّام الشّهر[3].

---

(1) انظر: الصّنعاني: سُبُل السّلام ج3، ص1188 ـ 1190؛ والشّوكاني: نيل الأوطار ج7، ص8 ـ 13.

(2) الطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص208 ـ 209 وشرح معاني الآثار ج2، ص58 ـ 59، والحديث عند البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب الصّوم: 12، باب شهرا عيد لا ينقصان ج4، ص106، ح1912؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام، ح31 ـ 32، باب 7 بيان معنى قول ﷺ: شهرا عيد لا ينقصان 2، ص766.

(3) انظر: النّووي: شرح مسلم بهامش إرشاد السّاري: 5، ص60 ـ 61؛ وابن حجر: فتح الباري ج4، ص106 ـ 108.

د ـ البحث عمّا يَحْتَمِلُهُ المتن من معان:

قد يحتمل متن الحديث أكثر من معنى، فيحتجّ فريق من الفقهاء باحتمالٍ من هذه الاحتمالات. لكنّ أبا جعفر الطّحاوي يدقّق النّظر في المتن ويقلّب فيه النّظر، فيستخرج له وجوهاً أخرى من المعاني غابت عن غيره. مثال ذلك أَنَّهُ أخرج حديث جابر بن عبد الله ﷺ أنّ معاذ بن جبل ﷺ كان يصلّي مع النّبيّ ﷺ العشاء ثمّ يرجع فيصلّيها بقومه..»[1]، وذكر أنّ من الفقهاء من احتجّ بهذا الحديث على أنّ للرّجل أن يصلّي النّافلة، ويأتمّ به من يصلّي الفريضة. وكعادة الطّحاوي فإنّه يقدّم دليل خصمه ثمّ يردّ عليه بما استطاع من حجج. وكان من بين وسائل رفعه للإشكال عن هذا الحديث تقديم احتمالين:

ـ الاحتمال الأوّل: أنّ معاذ بن جبل ﷺ كان يصلّي مع النّبي ﷺ نافلة، ثم يأتي قومه فيصلي بهم فريضة.

ـ الاحتمال الثّاني: أن يكون قد صلّى الفريضة مع النّبي ﷺ ثم صلّى بقومه تطوعاً.

فإن احتمل الحديث هذين المعنيين لم يكن أحدهما أولى من الآخر ولم يكن لأحد أن يصرفه إلى أحد المعنيين دون المعنى الآخر إلّا بدلالة تدلّه على ذلك.

فإن رأى فريق من الفقهاء والمحدّثين أنّ الإمام ابن جريج قد روى هذا الحديث عن عمرو بن دينار عن جابر وزاد في آخره: «هي له تطوّع ولهم فريضة» فإنّ الطّحاوي نظر في متون الأحاديث الّتي عنده وأسانيدها فوجد أنّ سفيان بن عيينة قد روى هذا الحديث عن عمرو بن دينار ولم يذكر فيه هذه الزيادة.

هنا قدّم الطّحاوي احتمال وقوع إدراج هذه الزيادة من قول ابن جريج أو من قول عمرو أو من قول جابر. من أيّ هؤلاء الثلاثة كان القول، فليس فيه

---

(1) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج1، ص408؛ وانظر أيضاً: ج1، ص231 والحديث في صحيح البخاري وغيره: انظر: البخاري: أذان 60، باب إذا طوّل الإمام وكان للرّجل حاجة فخرج وصلّى ج2، ص161 ـ 162، ح700 و701؛ ومسلم: صحيح مسلم: صلاة، ح178 ـ 179، باب 36 القراءة في العشاء 1، ص339 ـ 340.

دليل على حقيقة فعلِ معاذ أنّه كذلك أم لا؛ لأنّهم لم يحكوا ذلك عن معاذ، إنّما قالوا قولاً، يجوز أن تكون الحقيقة خلاف ذلك.

بل يتجاوز أبو جعفر كلّ هذا، ويصل إلى معاذ بن جبل ﷺ. فلو ثبت أنّ ذلك عن معاذ نفسه لما كان فيه دليل على أنّه كان بأمر الرّسول ﷺ، ولا أنّ رسول الله ﷺ لو أخبر به لأقرّ عليه أو غيّره.

ولئن لم يرض الحافظان ابن حجر والشّوكاني طريقة الطّحاوي في التّأويل واعتبرا كلامه غير قادح في الحديث[1] فإنّ هذا الرأي لم يعدم من قوّة.

وهذا عمر بن الخطّاب ﷺ لمّا أخبره رفاعة بن رافع ﷺ أنّهم كانوا يجامعون على عهد رسول الله ﷺ ولا يغتسلون حتّى ينزلوا، قال: «فأخبرتم النّبي ﷺ بذلك فرَضِيَهُ لكم؟» قال: لا[2]. فلم يجعل ذلك عمرُ ﷺ حجّة. فقد يكون فعل معاذ هنا كذلك. والاحتياط في دين الله يقتضي المنع. وهو رأي الإمام مالك وأبي حنيفة وغيرهما.

أمّا هدفه من هذه الاحتمالات فهو منع التّضادّ في الآثار. يدلّ على ذلك قوله في إحدى مواضع كتابه: «فإن حملنا حديث جبير وما روينا معه من الآثار على ما حمله عليه المخالف لنا تضادّت تلك الآثار وحديث أبي هريرة هذا، وإن حملناها على ما ذكرنا اتّفقت هي وهذا الحديث»[3].

---

(1) انظر: ابن حجر: فتح الباري ج2، ص161 ـ 166؛ والشّوكاني: نيل الأوطار ج3، ص167 ـ 169. وانظر أيضاً: ابن حزم: المحلّى ج4، ص225 ـ 236.

(2) الطّحاوي: شرح معاني الآثار ج1، ص409.

(3) الطّحاوي: المصدر نفسه ج1، ص215.

نتيجة الفصل

من دراسة جهود هذين الإمامين في مختلف الحديث يمكن لنا أن نسجّل النّتائج التّالية:

- أنّ الطّبري والطّحاوي قد عاشا تقريباً ظروفاً واحدة وتكوّنا تكويناً علميّاً متشابهاً فكلّ منهما كان شافعيّاً ثمّ خرج عن هذا المذهب. فأمّا الطّبري فانفرد بمذهبه وأمّا الطّحاوي فقلّد مذهب أبي حنيفة لكنّه خالفه في الكثير من آرائه كلّما أوصله البحث إلى أنّ الحقيقة في غير مذهب إمامه. وهذا يؤكّد نزاهة كلٍّ منهما وحرصهما على اتّباع الحقّ حيْثُما كان، دون عصبيّة أو ميل مع الأهواء.

- أنّ كلّاً من الطّبري والطّحاوي قد وجد السّابقين تكلّموا في الحديث وصنّفوا المسانيد والجوامع والسّنن، ورأى كلّ من هذين الإمامين أنّه مطالب بأن لا يكرّر عمل السّابقين وأن يضيف إلى سنّة رسول الله ﷺ خدمةً تواكب العصر وتلبّي حاجة الطّلبة إلى تقريب الشّقّة بين الفقهاء وتطلّعهم إلى فهم حقيقة الاختلاف وأسبابه عسى أن يحدّ من ظاهرة التّعصّب الأعمى والتّطرّف في اتّباع هذا الإمام دون غيره.

- قد برهن الطّبري والطّحاوي أنّ كلّاً منهما إمام جامع بين صناعتي الحديث والفقه، غوّاص بحثاً عن المعاني الدّقيقة، حيث اختارا ميداناً لم يستوفه السّابقون، ولا يكمل للقيام به إلّا الأئمّة المتقنون.

- في كتاب «تهذيب الآثار» للطّبري و«شرح معاني الآثار» للطّحاوي ويلحق بهما «مشكل الآثار» أيضاً صورة ممتازة من اختلاف الفقهاء والمحدّثين واتّجاهاتهم الفقهيّة، وآرائهم في الأحكام لا غنى عنها لمن أراد أن يقوم بدراسة فقهيّة مقارنة.

ـ في هذه الكتب تأثّر كبير بالإمام الشّافعي في كتابه «اختلاف الحديث» وفي «الأمّ» وذلك من حيث مناقشة بعض الآراء، وعرض المسائل ومناظرة الخصوم.

ـ في كتابي الطّحاوي «المشكل» و«المعاني» إضافة على كتاب الطّبري، تتمثّل في التّوسّع المستفيض في نقد المتون وتصحيح معانيها، والاستشهاد على صحّة ما يذهب إليه بالقرآن والحديث واللّغة، وبالنّظر والقياس، على وجه الخصوص. فنراه بعد مناقشة المسألة من جهة الصّناعة الحديثيّة يردف ذلك بقوله: «فهذا وجه الباب من طريق الآثار وأمّا النّظر ...» ويبيّن وجه المسألة مستعملاً وسائل النّظر الشّرعيّة من قياس وغيره. بينما نجد في كتاب تهذيب الآثار للطّبري إضافة تميّز بها على كتب الحديث جميعها هي جمعه العجيب بين الفوائد الإسناديّة والمتنيّة، فجاء كتاباً مؤلّفاً على طريقة المسانيد لكن مرتّباً على طريقة الأبواب، مخرجاً للأحاديث بأسانيدها معللة، بطرقها واختلاف ألفاظها وطرق التّحمّل والأداء فيها، فكان كتاباً فريداً في بابه.

ـ لم يخلُ كتاب من هذه الكتب الثّلاثة من بيان لغريب الألفاظ وتسجيل لفوائد لغويّة. لكن كتاب الطّبري أكثر حرصاً على إيراد هذه الفوائد والاستشهاد بأبيات الشّعر، حتّى يكاد القارئ يشعر بأنّه يقرأ كتاباً متخصّصاً في الحديث والفقه واللّغة والأدب، وكأنّه قد صنّف لأهل العربيّة.

ـ ترجيح الأحاديث بناء على الثّابت منها بالفحص في أحوال الرّوّاة واكتشاف العلل في الأسانيد أمر سعى إليه الطّبري والطّحاوي، وقد يُردّ الحديث عندهما لعلّة الانقطاع أو التّدليس أو التّصحيف أو الاضطراب، وقد يرجع الحديث بناء على أنّ ظروف إسناده تقنع النّقّاد بثبوته دون غيره الّذي يعارضه فيقبل الثّابت ويردّ الضّعيف أو يؤوّل تأويلاً يناسب معنى الحديث الثّابت ولا يضادّه.

ـ الجمع بين الأحاديث مطمح من مطامح الطّحاوي، فتراه يبذل جهده ليرفع التّضاد بين الآثار، ويكون ذلك بتخصيص نصّ بآخر، أو بصرف كلّ نصّ لمعنى يقتضيه وغير ذلك من طرق الجمع. أمّا التّرجيح فلا يلتجئ إليه إلّا

عند الحاجة الأكيدة. فتراه يردّ الحديث إذا خالف أصول الشّريعة أو كان شاذّ المتن.

- التّأويل من أجل رفع الإشكال عن الحديث أو الجمع بين الآثار فنّ تميّز به الطّحاوي في كتابيه وخاصّة في «المشكل» فتراه يتتبّع المدلول اللّغوي للّفظة المشكلة ويدرس تركيب المتن ويؤوّل ما ينبغي تأويله ما دام متن الحديث يحتمل تلك المعاني.

- ليس بعيداً من الصّواب القول بأنّ المتن قد حظي عند الطّحاوي بالدّراسة أكثر من السّند، وفي ذلك ردّ لدعوى بعض المغرضين بأنّ عناية المحدّثين بالآثار كانت شكليّة منصبّة على السّند ولا تولي المتن ما يستحقّه من نقد.

الفصل الخامس

ابن فورك
وجهوده في مختلف الحديث

المبحث الأول: التّعريف بابن فورك وكتابه «مشكل الحديث وبيانه».

المبحث الثاني: منهجه في «مشكل الحديث وبيانه».

المبحث الثّالث: قواعد رفع الإشكال عند ابن فورك.

المبحث الرّابع: مشكل الحديث بين ابن فورك وابن خزيمة.



المبحث الأوّل

التّعريف بابن فورك وكتابه «مشكل الحديث وبيانه»

1 ـ ابن فورك والحديث النّبويّ:

هو أبو بكر بن الحسن بن فورك الأصبهاني الأنصاريّ كما جاء في كلّ المصادر التّي ترجمت له، عدا ما ورد في وفيات الأعيان من أنّه «محمّد بن الحسن»[1] وهو تفرّد يدلّ على وقوع تصحيف في اسمه، بدليل اتّفاق المصادر كلّها قبل ابن خلّكان وبعده على أنّ اسم أبيه «الحسن». أمّا فورك فتُقرأ بضمّ الفاء وفتح الرّاء وجوّز بعضهم فتح الفاء[2]. ولم يُسعفنا أيّ مصدر بأيّ تاريخ ولو تقريبيّ لسنة ميلاده.

سمع الحديث منذ صغره، ورحل من أجله، فتحصّل عليه من محدّثي البصرة وبغداد، فكان من أساتذته عبد الله بن جعفر الأصبهاني (ت346هـ/957م) ،ومحمّد بن فارس الذي روى عنه مسند أبي داود الطّيالسيّ[3]. وقد اهتمّ في أوّل حياته بالفقه أيضاً فكان يتوجّه إلى مجالسه بأصبهان، حتّى سمع يوماً أحد الفقهاء يحدّث أنّ الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فسأله عن معناه فلم يجبه بجواب شاف، وأرشدوه إلى أحد المتكلّمين بأصبهان فأجابه إجابة شفت غليله وأقنعته، فكانت تلك بداية التّحوّل في حياته فاشتغل بعلم الكرام وبرع فيه[4].

---

(1) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ج1، ص482.

(2) انظر: الزّركلي: الأعلام ج6، ص313.

(3) ابن العماد: شذرات الذّهب ج3، ص181.

(4) السّبكي: طبقات الشّافعيّة الكبرى ج4، ص129.

واحتاج النّاس إلى علمه الذي حرص على تنويع فروعه، فكان متميّزا في أصول الدّين وأصول الفقه والتّفسير والأدب والنّحو واللّغة، ودُعي إلى التّدريس بنيسابور وبُنيت له دار ومدرسة، فكان يدرّس فيها العلوم المختلفة المتنوّعة، وكان يقرّر مسائله، ويملي دروسه حسب مذهب أبي الحسن الأشعري (ت324هـ/ 935م)[1].

فكان من أشهر تلاميذه الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقيّ الإمام صاحب التّصانيف (ت458هـ/ 1065م)، وأبو القاسم عبد الكريم القُشيريّ النّيسابوريّ شيخ خراسان وأستاذ الجماعة الصّوفيّة (ت465هـ/ 1072م). وقد وصفوه بأنّه كان ذا زهد وعبادة وتوسّع في الأدب والكلام والوعظ والنّحو، وأنّه كان ذا مهابة وجلالة لما امتاز به من صفات حميدة[2]. إلّا أنّه كان شديد الرّدّ على أبي عبد الله بن كرّام (ت255هـ/ 868م) وأصحابه المجسّمة الذي كانوا يجدون سندهم السّياسيّ والشّعبي من أهل غزنة[3] فدعوه يوماً إلى بلدهم وناظروه، ثمّ سلّطوا عليه من سَمَّهُ[4] تمّ ذلك في طريقه من غزنة إلى نيسابور. فدفن بالجيزة، وهي محلّة كبيرة من نيسابور، (ليست الجيزة التي بظاهر الكوفة) سنة (406هـ/ 1015م).

توفّي ابن فورك رحمه الله تعالى وترك ما يقارب مائة مصنّف في التّفسير والحديث، وأصول الدّين، وأصول الفقه، لكنّ هذه المؤلّفات لم تصلنا كلّها، بل ضاع معظمها. من هذه المؤلّفات: كتاب الحدود في أصول الفقه، كتاب أسماء الرّجال، النّظاميّ في أصول الدّين، رسالة في علم التّوحيد، طبقات المتكلّمين...[5].

---

(1) انظر: الأسنوي: طبقات الشّافعيّة تحقيق عبد الله الحبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد 1390هـ/ 1970م، ج2، ص266.

(2) انظر: الصّفدي: الوافي بالوفيات ج2، ص344.

(3) غزنة: مدينة كبيرة من مدن خراسان. انظر: ياقوت: معجم البلدان ج4، ص201.

(4) انظر: ابن تغري بردي: النّجوم الزّاهرة ج4، ص240.

(5) انظر: البغدادي (إسماعيل باشا): إيضاح المكنون في الذّيل على كشف الظّنون، دار =

2 ـ كتاب «مشكل الحديث وبيانه»:

أ ـ اسم الكتاب:

وجدت نسخ كثيرة من هذا الكتاب، ويحمل بعضها اسماً مختلفاً عن غيرها من النّسخ إلّا أنّ محتواه واحد:

ـ من هذه العناوين: التكلّم على الأحاديث المشهورة التي ظاهرها إلى المحكم. هذا عنوان نسخة ليدن.

ـ بيان مشكل الحديث وردّ على الملحدة والمعطّلة والمبدّعة من الجهميّة والجسميّة والمعتزلة (المتحف البريطاني).

ـ مشكل الحديث وغريبه (ليبزج).

ـ شرح مشكل الحديث (الإسكندريّة).

ـ تأويل مشكل الحديث وردّ على الملحدة إلخ (القدس).

ـ حلّ متشابهات الحديث (راغب).

ـ شرح غريب الحديث (راغب أيضاً).

ـ مشكل الآثار، أو مشكل الحديث (داما إبراهيم باشا، سليم آغا، بنكيبور، المكتبة السّنديّة).

ـ إملاء في الإيضاح والكشف عن وجوه الحديث إلخ (فاتكان).

ويرجع سبب اختلاف عناوين هذا الكتاب ـ مع أنّ محتوه واحد ـ إلى أنّ المصنّف رحمه الله تعالى لم يجعل لكتابه عنواناً، إنّما اكتفى بتأليفه ووضعه بين يدي قرّاءه حتّى تتحقّق الغاية التي قصدها منه، فكان كلّ ناسخ لكتابه يدوّن فوق نسخته العنوان الذي يراه مناسباً لمحتوى الكتاب.

ب ـ موضوع الكتاب:

صرّح المصنّف رحمه الله تعالى بموضوع كتابه، وأكّد في مقدّمته أنّه

= الفكر، 1402هـ/ 1982م، ج1، ص475 وج2، ص489؛ وهديّة العارفين ج2، ص60؛ وحاجّي خليفة: كشف الظّنون ص200 ـ 439 ـ 1106 ـ 1960؛ وبروكلمان: تاريخ الأدب العربي ج3، ص218 ـ 219.

سيذكر ما اشتهر من الأحاديث المرويّة عن رسول الله ﷺ ممّا يوهم ظاهره التّشبيه ممّا يتسلّق به الملحدون على الطّعن في الدّين[1].

إنّ الغاية الأساسيّة من هذا الكتاب كما تبدو من المقدّمة هي الدّفاع عن العقيدة الإسلاميّة من خلال بيان ألفاظ الأحاديث المشكلة التي نقلها المحدّثون فاتُّهموا من أجلها.

وقد اقتضى منه ذلك أن يقسّم أصحاب الحديث إلى فِرْقتين:

- فرقة أهل النّقل والرّواية الّذين تشتدّ عنايتهم بنقل الأحاديث وتحصيل طرقها وحصر أسانيدها والتّمييز بين صحيحها وسقيمها، فيغلب عليهم ذلك ويعرفون به وينسبون إليه. وهؤلاء للدّين كالخزنة للملك.

- فرقة غلب عليهم تحقيق طرق النّظر والمقاييس وترتيب الفروع على الأصول ونفي شُبه الملبسين وإيضاح وجوه الحجج والبراهين وهؤلاء كالبطارقة ألّتي تذبّ عن خزائن الملك المعترض عليها والمتعرّضين لها.

فأصحاب الحديث حسب ابن فورك لا يستحقّون التّهجين للأسباب التالية:

- أنّهم لم ينقلوا ما لا يليق من صفات الله تعالى ولم ينسبوا إليه ما هو بريء منه.

- أنّ معاني ما نقلوه من الأحاديث لم تذهب عليهم ولم يغفلوا عن مقاصدها وما سيقت من أجله.

- أنّ أصحاب الحديث إنّما نقلوا ما وعوا عن رسول الله ﷺ بواسطة العدول، وأنّهم اعتقدوا أصول الدّين بدلائل العقول والسّمع.

- أنّ المتّهِمين لأصحاب الحديث متّهمون بالجهل وقلّة الدّين، وأنّ مقالتهم تقود إلى إبطال الكتاب بمثل ما أُبطلت به السنة.

ج ـ محتوى الكتاب:

احتوى الكتاب على مقدّمة وثلاثة أقسام مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً:

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ص2.

* **المقدّمة:**

حمد الله تعالى في مقدّمة الكتاب، وذكر البعض من كمال صفاته من إنعام وحسن تدبير، وتوحّد بصفات العلوّ والعظمة، وتنزّهٍ عن العاهات ووجوه النّقص، وتعالٍ عن الجوارح، وأنّه تعالى موصوفٌ بلا كيف، مذكورٌ بلا أين، معبودٌ بلا شبه، لا تتصوره الأوهام، ولا تقدّره الأفهام..

- قدّم سبب تأليفه للكتاب: وهو ما رآه من تسلّق الملحدين ببعض الأحاديث النّبويّة للطّعن في الدّين من خلال الطّعن على المحدّثين وروايتهم للأحاديث التي يفهم منها التّجسيم.

- تولّى المصنّف الدّفاع عن المحدّثين بوجه عامّ، وبيّن أنّهم لا يروون إلّاما ثبت لديهم من حديث صحيح، وأنّهم عارفون بما رووا دون أن ينسبوا إلى الله تعالى نقيصة أو يسلبوه صفة نسبها إلى نفسه.

- قام بمقارنة بين القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة وذكر أنّ القرآن الكريم قسمان: قسم محكم، تأويله بتنزيله، يفهم المراد منه بظاهره وذاته، وقسم متشابه لا يوقف على معناه إلّا بالرّد إلى المحكم وانتزاع وجه تأويله، وأنّ أحاديث رسول الله ﷺ أيضاً منها الكلام البيّن بذاته ومنها ما يحتاج في بيانه إلى غيره وذلك على حسب عادة العرب في خطابها.

- ذكر أنّ أخبار الآحاد إذا كانت صحيحة ثابتة وإن لم توجب العلم والقطع، فإنّها مع ذلك تقتضي غالب الظنّ وتجويز حكم، حتّى يصحّ أن يحكم أنّه من باب الجائز الممكن دون المستحيل الممتنع.

- النّتيجة في هذه المقدّمة هي الوصول إلى أنّ الاشتغال بتأويل هذه الأحاديث صحيح جائز في أوصاف الله تعالى من غير تشبيه أو إضافة ما لا يليق إلى الله ﷻ.

* **القسم الأوّل:**

عرض المصنّف في القسم الأوّل من كتابه الأحاديث التي يوهم ظاهرها تشبيه الله تعالى بمخلوقاته وبيّن وجه الصّواب فيها، باعتماد المذهب الأشعريّ، وتتعلّق هذه الأحاديث بالمسائل التّالية:

الرقم	المسألة	الرقم	المسألة
1 ـ	نسبة الصّورة إلى الله تعالى.	2 ـ	رؤية الله في الدّنيا.
3 ـ	أصابع الله وأنامله.	4 ـ	غيرة الله ﷻ.
5 ـ	قبضة الله تعالى.	6 ـ	يد الله تعالى.
7 ـ	يمين الله تعالى.	8 ـ	الاستلقاء ووضع الرّجل على الأخرى.
9 ـ	قدم الجبّار ورجله.	10 ـ	ذراع الجبّار.
11 ـ	ضحك الله تعالى.	12 ـ	خلق الملائكة.
13 ـ	خبر النّزول.	14 ـ	المرض والاستسقاء والاستطعام.
15 ـ	كنف الجبّار.	16 ـ	هل الله تعالى في السّماء؟
17 ـ	أين كان قبل أن يخلق السّماء؟	18 ـ	الله في سبع أرضين... في سبع سماوات في المشرق... في المغرب.
19 ـ	فرح الله بتوبة العبد.	20 ـ	حديث التّبشبش.
21 ـ	عجب الله تعالى.	22 ـ	نفس الرّحمٰن.
23 ـ	مجيء الله وإتيانه.	24 ـ	حجاب الله تعالى.
25 ـ	رؤية الله يوم القيامة	26 ـ	الخلوّ مع الله يوم القيامة.
27 ـ	النّفخ في الرّوح.	28 ـ	سبق الرّحمة.
29 ـ	كفّ الله تعالى.	30 ـ	التّجلّي مثل طرف الخنصر.
31 ـ	السّمع والبصر.	32 ـ	إبداء البعض.
33 ـ	ساعِد الله تعالى.	34 ـ	عين الله تعالى.
35 ـ	وجه الله تعالى.	36 ـ	مجيء القرآن بين يدي صاحبه.
37 ـ	ثلث النّبوّة.	38 ـ	كيف يغفر لمن قال: «لَعَلِّي أُضِلُّ الله».
39 ـ	منكب الرّحمٰن.	40 ـ	الزّيادة في العمر.
41 ـ	الدّعاء والقضاء.	42 ـ	الصّدقة والبلاء.
43 ـ	لطم موسى لعين ملك الموت.	44 ـ	الكبرياء رداء الله.
45 ـ	المشي والهرولة.	46 ـ	نفس الله تعالى.
47 ـ	نظر الله إلى خلقه.	48 ـ	الله تعالى والملل.

الرقم	المسألة	الرقم	المسألة
49 ـ	الله هو الدّهر.	50 ـ	وطأة الله تعالى.
51 ـ	اهتزاز عرش الرّحمٰن.	52 ـ	القرآن في إهاب والاحتراق.
53 ـ	القرآن خرج منه.	54 ـ	إن الله قرأ طه ويس.
55 ـ	حياء الله تعالى.	56 ـ	هجاء الله فلاناً.
57 ـ	جمال الله تعالى.	58 ـ	رفق الله وصبره.
59 ـ	مشيء الله ووقوفه.	60 ـ	دخول النّبيّ ﷺ على ربّه ﷻ.
61 ـ	مسّ الله لخلقه.	62 ـ	قعوده ﷺ على العرش.
63 ـ	أطيط العرش.	64 ـ	ثقل العرش.
65 ـ	صلاة الله تعالى.	66 ـ	الكشف عن السّاق.
67 ـ	رؤية الله جعداً قططاً.	68 ـ	حديث عرق الخيل.
69 ـ	تشبيه كلام الله بالصّواعق.		

* القسم الثّاني:

خصّص المؤلّف هذا القسم للرّدّ على كتاب التّوحيد وإثبات صفات الرّبّ ﷻ التي وصف بها نفسه في محكم تنزيله الذي أنزله على نبيّه المصطفى ﷺ وعلى لسان نبيّه بنقل الأخبار الثّابتة الصّحيحة نقل العدول عن العدول من غير قطع في إسناد ولا جرح في ناقلي الأخبار الثّقات، لأبي بكر محمّد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (ت311هـ/ 923م) ناقش فيه المسائل التّالية:

الرقم	المسألة	الرقم	المسألة
1 ـ	نفس الله تعالى.	2 ـ	رحمة الله وغضبه.
3 ـ	يد الله تعالى.	4 ـ	ضوء وجه الله تعالى.
5 ـ	رِجل الله تعالى.	6 ـ	كرسيّ الله تعالى.
7 ـ	الاستواء على العرش.	8 ـ	قعوده ﷺ على العرش.
9 ـ	الله في السّماء.	10 ـ	التّزول.
11 ـ	كلام الله تعالى.	12 ـ	رؤية الكفّار لله يوم القيامة.
13 ـ	ضحك الله تعالى.		

وقد استغرقت مناقشته لابن خزيمة ستّاً وثلاثين صفحة من كتابه.

*** القسم الثّالث:**

ناقش ابن فورك في هذا القسم ما ذكره أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيّوب النّيسابوري المعروف بالصّبغي الفقيه المحدّث (ت342هـ/ 953م) في كتابه «الأسماء والصّفات». شملت مناقشته المسائل التّالية:

الرقم	المسألة	الرقم	المسألة
1 ـ	النّظر والرّؤية.	2 ـ	الوجه
3 ـ	العين.	4 ـ	اليد والكفّ واليمين.
5 ـ	السّاق والقدم والرّجل.	6 ـ	الرّؤية.
7 ـ	كلام الله.	8 ـ	زيارة أهل الجنّة لله.
9 ـ	الاستواء.	10 ـ	الفوقيّة.
11 ـ	الكرسيّ.	12 ـ	الحجاب.
13 ـ	التّجلّي.	14 ـ	النّزول والمجيء.
15 ـ	الفرح والاستبشار.	16 ـ	الاستحياء.
17 ـ	الصّبر والغضب والبغض.	18 ـ	الإعراض.
19 ـ	اللامبالاة.	20 ـ	المباهاة.
21 ـ	المناجاة.	22 ـ	النّفخ من روحه.

وختم الكتاب كلّه بفصل في الرّدّ على من زعم أنّ هذه الآثار ممّا لا يجب الاشتغال بتأويله، مؤكّداً أنّ الخطاب فيها لم يَخْلُ من فائدة، وأنّ النّبيّ ﷺ خاطبنا ليفيدنا، على مقتضى لغة العرب المتداولة عندهم، فلا بدّ أن يكون إلى معرفتها طريق صحيح. وإنّ تعطيل هذه الأخبار لأجل توهّم تعذّر تخريجها لا وجه له.

د ـ إحصائيّات:

	العدد	ملاحظات
الصّفحات	271	من الحجم المتوسّط.
الفصول	140	التزمنا في هذا العدّ بترتيب الكتاب.
الأحاديث المرفوعة	361	منها الصّحيح وغيره.
الأحاديث الضّعيفة	25	منها الضّعيف ومنها المتروك ومنها الموضوع الباطل.
الأحاديث الموقوفة	26	أغلبها عن ابن عبّاس وابن عمرو وعليّ وعمر وعائشة وابن عمر.
عدد الآيات القرآنيّة	261	يعتمدها المصنّف لترجيح المعنى الذي اختاره.
عدد أبيات الشّعر	48	الشعراء عدّة مثل وضّاح اليمن، العجّاج، الأخطل، ذو الأصبع، النّابغة، أميّة بن أبي الصّلت.

* محتوى مشكل الحديث وبيانه لابن فورك *

ملاحظات:

1 ـ مع أنّ الكتاب متوسّط الحجم، وقد حوى أقلّ من ثلاثمائة صفحة فإنّنا نلاحظ كثرة فصوله، التي تفوق نصف عدد الصّفحات، ممّا يعني أنّ كلّ فصل سيقع تحليل مسائله في صفحتين تقريباً.

2 ـ عدد الأحاديث المرفوعة والموقوفة يبدو مرتفعاً جدّاً. السّبب في ذلك راجع إلى أنّ المصنّف يورد هذه الأخبار دون أسانيد في الغالب. ولا يذكر الحديث متناً وسنداً إلّا نادراً.

3 ـ المصنّف شديد الارتباط بالآيات القرآنيّة، وهذا الجدول الذي أمامنا يوحي بأنّ بعض الصّفحات فقط خلت من آية كريمة. السّبب في ذلك أنّ الكتاب عقائديّ بالدّرجة الأولى ولا تؤخذ القواعد إلّا عن يقين، وذلك بنصّ متواتر قطعيّ الورود.

4 ـ الوسيلة الأولى لإزالة الإشكال عن لفظ الحديث هي اللّغة، وابن فورك أستاذ في الأدب، لذلك وجدنا عدداً لا بأس به من الأبيات الشّعريّة في كتابه.

3 ـ الطّعن في ابن فورك وكتبه:

أ ـ طعن ابن حزم:

طعن الإمام أبو محمّد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت456هـ/ 1063م) في الإمام ابن فورك بِذِكْره لقصّة في سبب موته ورد فيها أنّ الكرّامية لمّا انهزموا أمام حجّته القويّة أنهوا إلى السّلطان سيف الدّولة محمود بن سبكتكين (ت421هـ/ 1030م)[1] أنّ هذا الذي يؤلّب علينا أعظم منّا بدعة وكفراً.

ذلك أنّه يعتقد أنّ نبيّنا محمّداً ﷺ ليس نبيّاً اليوم، وأنّ رسالته انقطعت بموته، فاسأله عن ذلك، فعظم على السّلطان هذا الأمر، فأمر بقتله. فشفع إليه، وقيل هو رجل له سنّ. فأمر بقتله بالسّمّ، فسُقِيَ السُّمَّ. ودعا ابن حزم بعد كلامه هذا للسّلطان محمود أن وُفِّقَ لقتل ابن فورك، وزعم أنّ هذا قول جميع الأشعريّة[2].

ب ـ طعن الذّهبي:

أمّا الإمام شمس الدّين محمّد بن أحمد الذّهبي (ت748هـ/ 1347م) فعقد له ترجمة ضافية بيّن فيها علمه وتقواه وصلاحه ثمّ نقل كلام ابن حزم المتقدّم فيه، وقام بمقارنة بين الرّجلين فقال: «وفي الجملة ابن فورك خير من ابن حزم وأجلّ، وأحسن نحلة» ومع اعترافه بتقواه وصلاحه قال ما نصّه: «كان مع دينه صاحب فَلْتَةٍ وبِدْعَةٍ»[3].

ج ـ مناقشة هذه الطعون:

* أقلّ ما ينبني على هذا الطّعن أن يحتاط أيّ قارئ لكتب ابن فورك حتّى لا يصاب بعدوى البدعة ولا يفلت به المصنّف إلى مستنقع الكفر والتّطرّف الدّينيّ.

---

(1) انظر ترجمته عند: ابن العماد: شذرات الذّهب ج3، ص220.

(2) انظر: الأسنوي: طبقات الشّافعيّة ج2، ص266؛ والسّبكي: طبقات الشّافعيّة الكبرى ج4، ص131.

(3) الذّهبي: سير أعلام النّبلاء ج17، ص214.

* اتّفقت الكتب المترجمة لابن فورك على أنّه رحمه الله تعالى كان شديداً على الكرّاميّة الّتي شبّهت الخالق بالمخلوق وادّعت له جسماً[1] وأنّها كانت السّبب في موته. كما أجمعت هذه المصادر على أنّه قد قتل مسموماً، إلّا أنّ أغلبها نسب قتله إلى الكرّاميّة، وأنّها دسّت إليه السّمّ إمّا مباشرة أو بتكليفِ مأجورٍ قام بذلك. أمّا نسبة هذا الصّنيع إلى السّلطان فنراه أمراً مستبعداً لما يلي:

- أنّ فيها تسرّعاً ظاهراً لا يليق نسبته إلى السّلطان محمود الّذي عُرف بصدقه في الجهاد من أجل إعلاء كلمة الله، وبذكائه الحادّ وصواب الرّأي كما وصفوا مجلسه بأنّه كان مورد العلماء[2] فمن كانت هذه صفاته لا يصدّق أن يُقال عنه إنّه قتل أحد كبار العلماء لمُجرّد وِشاية صدرت عن أعدائه. وكان أقلّ ما يفعله أن يطلبه ويسأله ثمّ يتّخذ في شأنه القرار اللّازم.

- أنّ الرّوايات الثّابتة تُؤكّد أنّ الوشاية لمّا بلغت السّلطان محمود طلب ابن فَوْرَك وسأله عن ذلك، كذّب النّاقلَ، وقال بأنّ ذلك ليس معتقد الأشاعرة على الإطلاق؛ لأنّ كلّ أشعريّ يعتقد أنّ نبيّنا محمّداً ﷺ حيّ في قبره، ورسول الله إلى أبد الآباد، على الحقيقة لا المجاز وأنّه كان نبيّاً وآدم بين الماء والطّين، ولم تبرح نبوّته باقية وما تزال. فعند ذلك وَضُحَ للسّلطان الأمر، وأمر بإعزازه، وإكرامه ورجوعه إلى وطنه. فلمّا يئست الكرّامية من محاولتها سلّطَتْ عليه من سمّه، فمات في الطّريق[3].

- أنّ تلميذه أبا القاسم القشيري (ت465هـ/ 1072م) كان أخصّ النّاس به، لم ينقل أنّ أُستاذه ابن فورك كان يذهب إلى القول بأنّ نبيّنا ﷺ ليس رسول الله اليوم، بل ذكر القشيري أنّ مَنْ عَزَا ذلك إلى الأشعريّة فقد افترى عليهم، وأنّ أستاذه كان يُكفّر من ذهب إلى ذلك، فكيف يعترف على نفسه

(1) البغدادي (عبد القاهر): الفَرْقُ بين الفِرَقِ ص202.
(2) انظر: ابن خلّكان: وفيات الأعيان ج1، ص610؛ وابن العماد: شذرات الذّهب ج3، ص220.
(3) انظر: السّبكي: طبقات الشّافعيّة الكبرى ج4، ص131.

بما هو كفر؟ وإذا لم يعترف فكيف يأمر السّلطان بقتله؟

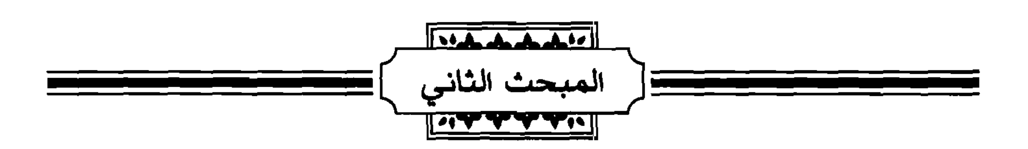
ـ على افتراض اعترافه وأمر السّلطان بقتله، كيف يترك قتله لسنّه؟ هل يمنع السّنّ تطبيق الحدّ في عهد السّلطان محمود أو قبله أو بعده؟ ما هو المقصد التّشريعيّ من سمّه ليموت خفية دون قتله جهراً؟ هل كان ذلك خوفاً من أغلب سكّان غرنة وهم كرّاميّون مُعادون لابن فورك ينتظرون موته؟ أم خوفاً من الأشاعرة الّذين لا يُمثّلون في غزنة إلّا فئة قليلة تُخفي عقيدتها خوفاً من أن يتخطّفها الكرّاميّون؟

ـ أنّ الذّهبي لَمْ يُنْصِفْ ابن فورك. وهذا دأبه رحمه الله تعالى مع كلّ أشعريّ تعصّباً منه ـ غفر الله له ـ لمذهب الحنابلة. فقد نقل عنه تلميذه تاج الدّين أبو نصر عبد الوهّاب بن علي السّبكي (ت771هـ/ 1369م) أنّه لم يترجم مجسّماً يشبّه الله تعالى بخلقه إلّا واستوفى ترجمته، حتّى أنّ كتابه مشتمل على ذكر جماعة من أصاغر المتأخّرين الذين لا يؤبه لهم، لكنّه لمّا ترجم للشّيخ أبي الحسن الأشعريّ اختصر حياته وأعرض على مدحه كما مدح غيره. ثمّ دعا اللهَ أن يتوفّاه على السُّنّة محبّاً لأوليائه مبغضاً لأعدائه، وراح يستغفر الله تعالى للعصاة من العِبَاد، معرّفاً بالأشعريّ تعريفاً أغضب تلميذه السّبكي فتوجّه إلى أستاذه بكلمات لا نرضاها بين عَالِمَيْنِ في مقامهما[1]. قاتل الله العَصَبيَّةَ الّتي تُعمي وتُصمّ.

ـ هذه المسألة الّتي راح المسلمون يطلقون عبارات التّكفير بينهم من أجلها لا تستحقّ كلّ هذه الجعجعة، ولا ترتقي إلى مستوى العقائد الثّابتة المعلومة من الدّين بالضّرورة. وهم جميعاً يقرؤون في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾ [آل عمران: 144]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿30﴾﴾

(1) انظر: السّبكي: طبقات الشّافعيّة الكبرى ج3، ص352 ـ 353. وقوله: «مجسّماً يشبّه الله تعالى بخلقه» يقصد به كلّ حنبليّ وقف عند صفات الله فنسبها إليه كما نسبها اللهُ إلى نفسه دون تأويل. وهذا من تراشق التّهم العقائديّة بين الفرق الإسلاميّة. غفر الله لنا ولهم جميعاً.

[الـزمـر: 30]، وقـولـه ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَالِدُونَ ﴿34﴾ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿35﴾﴾ [الأنبياء: 34 ـ 35]. لكنّ المبالغة في تقديس الرّسول ﷺ ما نراها إلّا تراكماتٍ من عهود الانحطاط وفَقْدِ الفعل وتكليس الملكات الفكريّة تمهيداً لتقديس بعض الأشخاص الذين أطلقوا عليهم اسم الأولياء والأقطاب والأغواث والأبدال إلخ... ومهما بلغت المسألة من الوثوق فإنّنا لا نراها تحتاج إلى تبادل السّباب بين المسلمين وتكفير بعضهم بعضاً وتراشق تهم الزّندقة والخروج عن الملّة.



منهج ابن فورك في مشكل الحديث وبيانه

1 ـ مراحل بيان المشكل:

أ ـ يبدأ أبو بكر بن فورك عرض المسألة التي يريد رفع الإشكال عنها عادة بقوله: «ذكر خبر ممّا يقتضي التّأويل» أو «ذكر خبر آخر وتأويله» أو «ذكر خبر آخر ممّا يقتضي التّأويل ويوهم ظاهره التّشبيه». وإذا أراد أن يذكر خبراً آخر ورد بمعان تشبه الخبر السّابق يقول: «ذكر خبر آخر في معنى ما تقدّم ذكره» أو «ذكر خبر آخر في مثل هذا المعنى».

ب ـ يورد الحديث المشكل، وغالباً ما يذكر حديثاً واحداً في أوّل عرضه. وقد يورد أكثر من حديث، تتّفق كلّها على وجود لفظة مشكلة تبدو مخالفة لعقيدة التّوحيد التي تنزّه الله تعالى عن التّشبيه والتّجسيم. أو يورد إشكالاً أو سؤالاً على لسان معارض له، وفي هذه الحالة يقول عادة: «فإن قيل: فما تقولون فيما روى»... أو يقول: «فإن قال قائل»...وقد يجعل السّائل في صيغة الجمع فيقول: «فإن قال قائلون...».

ج ـ بعد ذلك يقول: «بيان تأويل ذلك» أو يقول: «بيان تأويله» أو «ذكر تأويله» أو «تأويل ذلك» أو «تأويله». فإن كانت التّرجمة سؤالاً أجاب عنه بقوله: «قيل كذا...».

وقد يلحق التّأويل بالخبر بأن يقول: «ذكر خبر آخر وتأويله» فيسوق الخبر ثمّ يتولّى تأويله مباشرة دون أن يعيد التّنبيه إلى أنّه سيقوم بتأويله.

وقد يأتي بعبارة: «فصل» أو «سؤال» أو «فصل آخر» أو «مسألة» ثمّ يعرض مباشرة ما يريد عرضه، وغالباً ما يكون إشكالاً يتصوّره المصنّف في

شكل اعتراض على كلام سابق. وإذا أراد أن يجيب عن ذلك يستعمل عبارة: «الجواب عن ذلك» أو يقول: «فصل في الجواب عن ذلك».

د ـ يبدأ بيانه بذكر اللّفظة المشكلة في الحديث، ويبحث لها في اللّغة عن وجه جائز يُسوِّغُ استعمالها على النّحو الّذي استعملها فيه الحديث النّبوي، ويستشهد على ذلك بأكثر من آية قرآنية.

هـ ـ إذا اطمأنّ إلى أنّ ما توصّل إليه من نتائج يرفع الإشكال عن اللّفظة الّتي يتناولها بالشّرح يُعلّق عادة بقوله: «وإذا كان ذلك سائغاً في اللّغة كان قوله (كذا) محمولاً على مثله، لاستحالة (كذا) على الله ﷻ». فإن كان في الحديث لفظة أخرى تحتاج إلى شرح شرحها ورفع الإشكال عنها، بالطّريقة المذكورة أعلاه. ثمّ يُعلّق بالجملة المتقدّمة أو نحوها كقوله: «وإذا كان هذا في الكلام سائغاً وفي العرب جائزاً وجب أن يحمل عليه معنى الخبر لاستحالة وصف الله تعالى بالجوارح والمماسّة»[1].

2 ـ استدلاله بآيات القرآن الكريم:

جمع ابن فورك في كتابه عدداً هائلاً من الآيات الكريمة يأتي بها للاستدلال على مسألة أو للاستئناس بها في فهم لفظة من ألفاظ الحديث النّبويّ.

إلّا أنّ المصنّف قد يُصرّح بأنّه سيذكر آية قرآنية كقوله: «ومثله في القرآن: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾﴾ [مريم: 85]»[2]. وهذا نادر من الكاتب إذ إنّ أغلب ما يورده من آيات يجعل قبله هذه العبارة «قوله ﷻ»[3] وقد يأتي بعبارات أخرى تُشعر القارئ مسبّقاً بأنّه سيقرأ آية قرآنية مثل: «قوله تعالى»، «قال ﷻ»، «قال الله تعالى»، «قال الله سبحانه»، «قوله عزّ ذِكْرُه».

على أنّ ابن فورك قد يذكر الآية الكريمة لكن دون أن ينبّه القارئ إلى

---

(1) ابن فورك: مشكل الحديث ص126 ـ 127.
(2) ابن فورك: المصدر نفسه ص13.
(3) انظر مثلاً بالصفحات: 18 ـ 24 ـ 25 ـ 32 ـ 44 ـ 45 ـ 47 ـ 53 إلخ من مشكل الحديث له.

أنّها آية. من ذلك أنّه ذكر احتمالاً تأوّل عليه الإضافة في حديث شعر الذّراعين والصّدر وقال ما نصّه: «فيحتمل أيضاً أن يتأوّل على أنّ ذلك إضافة من طريق الملك وشبه من طريق الفعل كما قال في قصّة آدم عليه السلام: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: 29، وص: 72][1] فالسّياق ورد بشأن حديث سفيان بن عيينة، ولكن لمّا كانت قصّة آدم معروفة في القرآن الكريم اكتفى المصنّف بالإشارة إلى أنّه سيذكر عن غيره نصّاً، دون أن يبيّن مصدره لشهرته.

وقد يمزج المصنّف الآية الكريمة مع الخبر دون أن ينبّه إلى الآية مطلقاً، من ذلك أنّه قال ما نصّه: «وفي الخبر أنّ الله عز وجل أخذ الميثاق من بني آدم ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172]، جعل ذلك في الحجر الأسود، فلذلك يقال عنده: إيماناً بك ووفاء بعهدك»[2]، نلاحظ أنّ الآية والخبر قد امتزجا امتزاجاً كلّيّاً حتّى لم تعد بداية الآية ونهايتها واضحتين، إلّا على عارف بها.

وهذا منهج اتّبعه الأقدمون في تفاسيرهم التي رووها مشافهة. نجد الكثير من ذلك في كتب التّفسير بالمأثور حيث يختلط الخبر بالآية[3].

بل قد نجد المصنّف يضمن الآية الكريمة ويسوقها مع كلامه فلا يكاد ينتبه إليها، إذ لا يورد أيّ عبارة توحي بنقل آية وغيرها. من ذلك أنّه بعد أن رفع الإشكال عن معنى الرّجل المنسوبة إلى الله تعالى قال ما نصّه: «وإذا كان هذا معروفاً في اللّغة، فحمل الخبر على مثله أهدى إلى الحقّ وأولى في وصف الرّبّ. الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]»[4] فقد ربط الآية الكريمة بكلامه وأحكم ربطها بالاسم الموصول فلم تعد تتميّز عن غيرها.

---

(1) ابن فورك: مشكل الحديث ص54. (2) ابن فورك: المصدر نفسه ص41.

(3) انظر مثلاً: الطّبري: جامع البيان: 9، ص76 وما بعدها؛ والواحدي (أبو الحسن علي النيسابوري ت468هـ/ 1076م): أسباب النزول، عالم الكتب، بيروت (د.ط) 1316هـ/ 1898م، ص211.

(4) ابن فورك: مشكل الحديث ص46.

لا يرى في ذلك عيباً إذ إنّ الآية القرآنيّة معروفة والاستشهاد بها في هذا الموضع أبلغ وأتقن، وأكثر أداء للمعنى، وأوفى لحقّ الله تعالى. علماً. وأنّ المصنّف إنّما يأتي بالآية الكريمة ليحتجّ بها على صحّة معنًى يذهب إليه. ونادراً ما يذكر الآية لمعارضة الخبر؛ لأنّ أغلب الاستشكالات الّتي أوردها المصنّف على الأخبار قد توجّهت إلى الآية الكريمة.

نجد هذا مصرّحاً به عند المصنّف، فقد تعرّض إلى الأخبار التي توهم التّشبيه ويجحدها أهل البدع، لتوهّمهم أن ذلك ممّا لا يمكن أن يحمل على تأويل صحيح. لكنّ أبا بكر بن فورك يؤكّد أنّه قلّما يرد في هذه الأخبار من أمثال هذه الألفاظ إلّا ونظائرها موجودة في الكتاب الكريم. وهي إذا وردت في الكتاب محمولة عندهم على التّأويل الصّحيح، مخرّجة على الوجه الذي يليق بصفاته تعالى، وإذا وردت في الأخبار أبطلوها مناقضة منهم لأصولهم جحداً لسُنّة رسول الله ﷺ، واستخفافاً بأهل النّقل واستهانة بروايتهم[1]. لذلك تولىّ المصنّف رحمه الله تعالى إرجاع الخبر إلى نظيره في القرآن الكريم وأن يسعى جاهداً لرفع الإشكال عن اللّفظة المشكلة سواء وردت في القرآن أو في الحديث.

3 ـ ابن فورك والإسرائيليّات:

يبدو أبو بكر بن فورك صارماً تجاه ما يُروَى من إسرائيليات، فهو لا يعتمدها في تقرير أيّ مسألة من مسائله. بل يعلن رفضه القاطع لها، خصوصاً إذا كان هناك مانع نقليّ أو عقليّ من قبولها. إنّنا نراه مثلاً يتعرّض إلى رواية من روايات التّوراة جاء فيها أنّ آدم ﷺ لم تكن صورته هي الصّورة التي نرى عليها أبناءه، إنّما كانت له صورة أخرى على خلاف هذه الخلقة، زائدة على المعهود من متفاوت خلق البشر. لكنّه لم يقبل هذه الرّواية الإسرائيليّة لسببين:

ـ **الأوّل**: أنّها من أحاديث التّوراة، قال: «ولا ثقة بشيء من ذلك»[2].

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص76.

(2) ابن فورك: المصدر نفسه ص10.

ـ **الثّاني**: أنّه لم يثبت من جهة أخرى أنّه قد كانت خلقة آدم عليه السلام على خلاف هذه الخلقة.

كما نجده ينقل عن الحسن بن أبي الحسن البصري (ت110هـ/ 728م) أنّه سئل عن الرّجل يجلس ويضع إحدى رجليه على الأخرى هل في ذلك كراهة؟ فقال: «إنّما ذلك شيء كانت اليهود تقوله، فلمّا جاء المسلمون أنكروا ذلك»[1].

والمسألة المشار إليها هنا هي أنّ أهل الكتاب زعموا أنّ الله ﷻ خلق السّماوات والأرض في ستّة أيّام ثمّ استوى على العرش يوم السّبت ووضع إحدى رجليه على الأخرى. وقد نزل القرآن الكريم يكذّب هذا الإدّعاء في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ۝٣٨﴾ [ق: 38]. والحقّ مع من ذهب إلى جواز ذلك لأنّ النّهي لم يكن لما زعمه هؤلاء الزّاعمون، إنّما كان تجنّباً لانكشاف بعض العورة، أمّا إذا لم تنكشف العورة أو بعضها فلا بأس ولا كراهة. هذا هو وجه الجمع بين الحديث الصّحيح الذي ورد في النّهي عن ذلك والحديث الصّحيح الذي يعارضه في جوازه، ورؤيتهم النّبيّ ﷺ مستلقياً في المسجد واضعاً إحدى رجليه على الأخرى[2]. أمّا الزّعم بأنّها جلسةُ الرّبّ فهو من الإسرائيليّات التي ينبغي نقدها بمعيار النّقل والعقل.

من أجل ذلك نجد ابن فورك كثيراً ما يقف متردّداً في قبول بعض حديث عبد الله بن عمرو بن العاص الذي جاء فيه: أنّ الله تعالى خلق الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما[3].

---

(1) انظر: ابن فورك: المصدر نفسه ص44.

(2) انظر: النّووي: شرح مسلم (بهامش إرشاد الساري): ج8، ص393 ـ 394؛ والأبيّ: إكمال إكمال المعلم ج5، ص391 ـ 39.

(3) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث 52 ـ 53، قال ابن الجوزي: «وهذا قبيح لأنّه حديث ليس بمرفوع ولا يصحّ، وهل يجوز أن يخلق مخلوق من ذات القديم، هذا أقبح ممّا ادّعاه النّصارى: «دفع شبه التّشبيه» ص64.

هذا الخبر الذي لا ينبغي أن يكون من عند نفسه إمّا أخذه عن النّبيّ ﷺ فيكون حديثاً مرفوعاً، أو أخذه من أخبار اليهود. فأمّا حديث النّبيّ ﷺ فبريء من هذا لما فيه من تجسيم مبالغ فيه، وما تضمنه من معان ينفر منها العقل المسلم والذّوق السّليم. والذي في صحيح مسلم أنّ الملائكة خُلقت من نور[1] وأمّا أخذه عن اليهود فأمر غير مستبعد بل هو الذي رجّحه ابن فورك لمّا روى عنه أنّه أصاب يوم اليرموك[2] وسقين من الكتب، فكانوا يقولون له إذا حدّثهم: حدّثنا ما سمعت من رسول الله ﷺ ولا تحدّثنا من وسقك يوم اليرموك. فإذا ثبت عن النّبيّ ﷺ أنّ الملائكة خُلقت من نور بدت هذه الزّيادة منكرة، وهي حَريّة بالرّفض. لهذا السبب كان يرفض أخبار كعب الأحبار الذي كان يأخذ من الكتب السّابقة وفيها تحريف[3].

4 ـ الأحاديث المردودة في كتابه:

من عادة أبي بكر بن فورك أن يورد الأحاديث دون أسانيدها، والظّاهر أنّه يفعل ذلك لشهرة الحديث عند أصحابه، ولكثرة التّدوين فيه، وتنوّع المصنّفات الحديثيّة. فأهل الاختصاص متوفّرون، ولن يخفى عليهم أيّ حديث يورده.

لكنّ هذه الحجّة لا تبدو قويّة؛ لأنّ حديثاً بلا سند أو إحالة إلى مصدره يُشبه اليوم عندنا سيّارة بلا مكابح. لذلك انتُقد المصنّف من أجل صنيعه هذا. يضاف إليه أنّه قلَّمَا يتعرّض للحديث ببيان قوّة أو ضعف أو نقد سند أو متن[4].

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الزّهد، ح60، باب 10 في أحاديث متفرّقة ج4، ص2294؛ وأحمد: المسند ج6، ص168.

(2) يوم اليرموك: معركة وقعت سنة خمس عشرة للهجرة بين المسلمين والرّوم، وكان النّصر فيها للمسلمين بقيادة خالد بن الوليد رضي الله عنه.

(3) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص42.

(4) انظر: حمّاد (نافذ حسين): مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدّثين، دار الوفاء للطباعة والنّشر، الطّبعة الأولى: 1414هـ/ 1993م، ص74.

ليس معنى ذلك أنّه لم يتعرّض بالنّقد لشيء من الأحاديث التي نقلها في كتابه. بل نجده أحياناً ينقل التّضعيف عن غيره، وغالباً ما يكون نقله عن محمّد بن شجاع الثّلجي (ت266هـ/ 880م) نجده أحياناً أخرى ينقد سند الحديث من حيث الاتّصال أو من حيث عدالة الرّاوي. وهذه أمثلة لذلك:

- هذا الحديث معلول، رواه أبو يحيى عن أبي يزيد عن أبي سلّام. وأبو يحيى ضعيف[1].

- وأمّا لفظ الشّخص فغير ثابت من طريق السّند[2].

- انفرد برواية هذا الحديث حاتم بن إسماعيل، وكان ضعيفاً، والمقبري كان مدلّساً، وانتشر عنه أنّه يدلّس فيما يروي عن أبي هريرة ﷺ: فلعلّ هذا الحديث من هذين الوجهين[3].

- إنّ عبيد بن عمير ليس بحجّة، ولا هو ممّن يجوز أن يعتقد في الله أنّه محدود[4].

- إنّ عبد الله بن عمرو لم يرفعه إلى النّبيّ ﷺ ...[5].

- أهل النّقل ضعّفوا هذا الخبر عن محمّد بن كعب القرظي، والذي رواه عنه زمعة (ابن صالح الجندي) وسلمة بن وهرام وكلاهما ضعيفان وعكرمة أضعف منهما...[6].

- إنّ مجاهداً مأخوذ من قوله ومتروك ..على أنّ مجاهداً ليس بحجّة في مثل هذا[7].

على أنّ الظّاهرة الملفتة للنّظر هي أنّ المصنّف يورد أحياناً كثيرة أحاديث ضعيفة ولا يشير إلى ضعفها بل يقبلها ويحاول تأويلها بما يناسب تنزيه الله تعالى عن كلّ نقيصة. من هذه الأحاديث الضّعيفة ما يمكن أن يلحق

---

(1) ابن فورك: مشكل الحديث ص21.
(2) ابن فورك: المصدر نفسه ص30.
(3) ابن فورك: مشكل الحديث ص37.
(4) ابن فورك: المصدر نفسه ص47.
(5) ابن فورك: المصدر نفسه ص52.
(6) ابن فورك: المصدر نفسه ص160.
(7) ابن فورك: المصدر نفسه ص162 و163.

بالموضوع ولم يتردّد ابن الجوزي في الحكم عليه بالوضع. وهذه نماذج منها:

ـ حديث: «من قرأ ثلث القرآن أُعطي ثلث النبوّة». ذكر المصنّف هذا الخبر وبيّن المعنى الذي فيه وهو أنّه أُعطي ثلث علم النّبوّة[1]. والحال أنّ هذا الحديث مرويّ من طريق بشر بن نمير القشيري. قال يحيى بن سعيد القطّان (ت198هـ/ 813م): «كذّاب يضع الحديث».

لكن تعقّب السّيوطي ابن الجوزي في إخراجه لهذا الحديث في الموضوعات لأنّ بشراً من رجال ابن ماجه. وعلّق الشّوكاني على كلام السيوطي بقوله: «وهذا تعقيب لا طائل تحته، فإنّه إذا صحّ ما قاله يحيى لم يُفد كونه من رجال ابن ماجه ولا إخراج من أخرجه من طريقه»[2].

والحقّ كما قال الشّوكاني فابن نمير قد لخّص الحافظ ابن حجر حاله في التّقريب فقال: «متروك متّهم»[3]. فكان الأجدر بابن فورك أن يردّ هذا الحديث ويبيّن ضعفه ولا يُجهد نفسه في البحث له عن تأويل يناسب معاني التّنزيه.

ـ أحاديث تتعلّق برؤية النبيّ ﷺ لربّه ﷻ. منها خبر «رأيت ربّي في أحسن صورة» الذي علّق عليه بأنّه يحتمل التّأويل[4]. وحديث: «رأيت ربّي في صورة شابّ أمرد عليه حلّة حمراء، أو في صورة شابّ موفر رجلاه في خفّ عليه نعلان من ذهب على وجهه فراش من ذهب» وهي روايات مختلفة لحديث واحد.

قال الشّوكاني: «في إسناده وضّاع وكذّاب ومجهول»[5]. وقد حاول

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص117.

(2) الشّوكاني: الفوائد المجموعة ص326.

(3) ابن حجر: تقريب التّهذيب ج1، ص102.

(4) ابن فورك: مشكل الحديث ص157 ـ 177. وهو حديث ضعيف أخرجه التّرمذي في السّنن: تفسير سورة «صٓ» الباب 39، ج4، ص365. سبق التّعليق عليه بالصّفحتين 404 و405 من هذه الرّسالة.

(5) الشّوكاني: الفوائد المجموعة ص466. وانظر أيضاً: ابن الجوزي: العلل المتناهية =

بعضهم إزالة الإشكال عن الحديث بأنّه رؤيا منام. فهل فاتهم أنّ رُؤيا الأنبياء حقّ، وأنّ الأولى في هذه الأحاديث التي تأتينا عن الكذّابين أن نردّها ونريح الأمّة منها ومن الفوضى الفكريّة التي تثيرها في عقول النّاس.

- حديث أنّ جبريل عليه السلام أبطأ على النّبيّ ﷺ فقال: «**إنّي وجدت ربّي يصلّي**» وفي رواية أنّ ذلك كان في ليلة الإسراء قال: «فلمّا أسرى به إلى السّماء السّابعة أتاه جبريل فقال: رويدك يا أحمد، فإنّ ربّك يصلّي»[1]. واعتمد المصنّف هذه الرّواية وبحث لها عن تأويل يناسب تنزيه الله تعالى عن النّقائض. وقد كان الأولى به أن يردّ هذا الخبر الّذي لم يثبت عند علماء الحديث مرفوعاً إلى النّبيّ ﷺ[2]. ولسنا ننكر الصّلاة من الله تعالى، وقد أخبر ﷻ عن نفسه بذلك، في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾ [الأحزاب: 56] وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ﴾ [الأحزاب: 43] أمّا أن ترد الصّلاة في السّياق الّذي وردت به في هذا الحديث فإنّها توحي بالتّجسيم الكامل والتّشبيه الّذي رفضه القرآن بشكل قاطع.

قد يأخذنا العجب من ابن فورك عندما نراه يروي حديث «رأيت ربّي جعداً قططاً» ويرفضه لأنّه حديث ضعيف عند أهل النّقل، ويروي حديث «إنّ الله ﷻ خلق نفسه من عرق الخيل» ويرفضه لأنّه حديث منكر عند أهل النّقل[3]. مع ذلك يقبل الأحاديث الأخرى الّتي تبدو منكرة وقد ضعّفها أهل النّقل أيضاً. فما هو السّبب وراء ذلك؟ هل كان المصنّف يجهل تضعيف أهل النّقل لتلك الأخبار؟ أم أنّه اطّلع عليها وعرف مدى قبولهم لها؟

أمّا الاحْتِمَالُ بِأنَّ ابن فورك يجهل تضعيف أهل النّقل لهذه الأحاديث فيبدو ضعيفاً دون مستند. بل نجد في كتابه ما يؤكّد أنّه على اطّلاع كاف بما

= ج1، ص29 - 30؛ وابن عدي: الكامل في ضعفاء الرّجال ج7، ص2482؛ وابن عرّاق: تنزيه الشّريعة المرفوعة ج1، ص145.

(1) ابن فورك: مشكل الحديث ص165.

(2) انظر: ابن عراق: تنزيه الشّريعة ج1، ص143.

(3) ابن فورك: مشكل الحديث ص168.

يدور بين المحدّثين من كلام في الرّجال وفي أحاديثهم، ويستعمل مصطلحاتهم.

من ذلك أنّه ذكر حديث حمّاد عن أبي المهزم عن أبي هريرة ﷺ: «إنّ الله ﷻ خلق نفسه من عرق الخيل» ولم يذكر المصنّف أيّ حمّاد هذا الّذي ورد اسمه في السّند، أهو حمّاد بن إبراهيم أم حمّاد بن بحر أم حمّاد بن بسطام أم حمّاد بن أبي حنيفة أم حمّاد بن زيد أم حمّاد المنهال أم هو غير هؤلاء، علماً وأنّ روّاة الحديث ممّن سمّي حمّاداً بلغ عندي ثلاثة وستّين راوياً. إنّ حمّاداً هذا قد روى عن أبي المهزم وهو يزيد بن سفيان التّميمي البصريّ.

فعرفنا بذلك أنّ حمّاداً هو ابن سلمة بن دينار البصري (ت167هـ/783م). ثمّ نقل ابن فورك عن عبد الرحمٰن بن مهدي أبي سعيد البصري اللّؤلؤي (ت198هـ/ 813م) أنّه قال: بأنّ حمّاداً لم يكن يعرف هذه الأحاديث المتعلّقة بالصّفات حتّى خرج خرجة إلى عبادان وهي بلدة بنواحي البصرة، وكانت فيه غفلة، وكان عبد الكريم بن أبي العوجاء ربيبه، وهو زنديق اعترف على نفسه بالوضع، فدسّ في كتبه هذه الأحاديث وغيرها، وكان حمّاد لا يحفظ، فظنّها أحاديثه ورواها النّاس فاتُّهِمَ بها.

لئن لم يوثّق ابن فورك نقله هذا، فإنّ المصادر التي بين أيدينا تؤكّد أنّ المصنّف اعتمد في ذلك على كتاب محمّد بن شجاع البلخي، وقد نقل ذلك أيضاً الحافظ ابن حجر من هذه الطّريق[1].

إذا تتبّعنا تصرّف المصنّف في النّقل واعتماده على المختصّين في نقد الحديث لم يعد من السّهل أن نقبل القول بأنّه لم يطّلع على تضعيفهم لمثل هذه الأخبار المتقدّمة. بل عرف آراء أهل النّقل فيها، ونقلها بدوره عنهم، لكنّه لم يناقش أسانيدها ولم يهتمّ بتتبّع أحوال رواتها؛ لأنّ أنظار المحدّثين تختلف في التّصحيح والتّضعيف. وهذه الأخبار المتقدّمة لم تحظ باتّفاق بينهم. لذلك التجأ إلى متونها ونقد محتواها، مُعرضاً عن الكلام في أسانيدها.

---

(1) انظر: ابن حجر: تهذيب التّهذيب ج3، ص15.

لعلّ هذا هو السبب الذي دفعه إلى البحث عن تأويل كلّ حديث ذكره في كتابه حتّى وإن نقل عن أهل النّقل أنّهم ضعّفوه، فيقول: وإن صحّ، فمعناه كذا . . . وهو بذلك يقطع سبيل المناقشة أمام خصمه، ويقوده إلى طريق يلتقيان فيه على خطّ واحد يمكن أن يوصلهما إلى رأي مشترك.

كما يمكن أن نجد سبباً آخر أشار إليه المصنّف في آخر كتابه، يتمثّل في إرادته إثبات الفائدة من نقلها لئلّا يكون ورودها كعدم ورودها، وحتّى لا يتساوى هو ومن أبطلها وعطّلها إذا أمكن تأويلها وبيان معانيها على الوجوه التي تليق بالله تعالى[1].

5 ـ اعتماده على اللّغة العربيّة:

إنّ الرّجوع إلى لغة العرب وعاداتهم في الكلام ومقاصدهم من الألفاظ وتصرّفاتهم في أساليب التّعبير من أهمّ ما وَجَّهَ إليه المصنّف اهتمامه.

فهو أحياناً يبحث عن الضّمير الموصول بالاسم باحثاً عمّا يرجع إليه، ليقوّي به وجهاً من وجوه التّأويل أو ليضعّفه به، كقوله: «وهذا أضعف الوجهين من قبل أنّ الظّاهر أنّ الهاء ترجع إلى أقرب المذكور إليه، إلّا أن تدلّ دلالة على خلاف ذلك»[2].

وأحياناً يبحث المصنّف عن المعاني المتعدّدة للكلمة الواحدة، ليحمل عليها لفظ الحديث المشكل ليزول الإشكال كقوله: «وقد استعملت العرب لفظ اليد والإصبع والكفّ في معنى النّعمة، وذلك سائغ كثير في اللّغة، وذلك أنّهم يقولون لفلان عندي إصبع حسن، ولي عند فلان يد بيضاء أي: منّة كاملة . .»[3].

وقد يلجأ ابن فورك إلى معاني حروف الجرّ باحثاً عن وجه يرفع به الإشكال عن الحديث. من ذلك أنّه ورد في الحديث الصّحيح أنّ الله تعالى

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص180.

(2) انظر: ابن فورك: المصدر نفسه ص10. (3) ابن فورك: مشكل الحديث ص22.

يأتيهم في صورة غير الصّورة الّتي يعرفونها فيقول: أنا ربّكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتّى يأتينا ربّنا، فإذا جاء عرفناه. قال: فيأتيهم في الصّورة غير الصّورة الّتي يعرفونها، فيقول: أنا ربّكم. فيقولون: أنت ربّنا. .الحديث[1].

واستدلّ على أنّ حرف الجرّ «في» هنا بمعنى «الباء» وذلك كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210] أي: بظلل من الغمام، ويكون معنى الحديث أنّ الله تعالى يأتيهم يوم القيامة بصورة غير صورته الّتي يعرفونها في الدّنيا وتكون الإضافة في الصّورة إليه من طريق الملك والتّدبير كما يقال سماء الله وأرضه، وبيت الله وناقته، لا على الوجه الذي لا يليق به ﷻ[2].

وقد يستعمل اللّغة وقواعدها بحثاً عن الِاستثناء وأنواعه. مثال ذلك أنّه ذكر حديث «لا شخص أحبّ للغيرة من الله» وفي رواية «لا أحد أغير من الله تعالى» وفي أخرى «لا شيء أغير من الله»[3]. وبيّن أنّ الِاستثناء الوارد في الحديث يحتمل أن يكون من باب المستثنى من غير جنسه ونوعه. كقول الله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النّساء: 157]، وليس الظّنّ من معنى العلم بوجه من الوجوه فدلّ ذلك على أنّ اللّغة تسمح باستثناء ما ليس من نوعه وما لم يكن من صفته[4].

وقد يرجع ابن فورك إلى اللّغة العربيّة بحثاً عن شرح لفظيّ للكلمة المشكلة. مثال ذلك أنّه قدّم الوجهين في قراءة لفظة نبويّة، هما «عماء»

(1) البخاري: الجامع الصّحيح: رقاق: 52، باب الصّراط جسر جهنّم ج11، ص387؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان: 299، باب 81 معرفة طريق الرّؤية ج1، ص163.

(2) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص26.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب النّكاح 107، باب الغيرة ج9، ص280 ـ 281، ح5221 ـ 5222. وانظر أيضاً: كتاب التّوحيد 20، باب قول النّبيّ ﷺ: «لا شخص أغير من الله» ج13، ص337 ـ 338.

(4) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص31.

و«عمى» بالمدّ والقصر، ثمّ شرح الوجهين بشكل حاول به إبعاد التّجسيم والتّشبيه عن الله تعالى[1]. مثاله أيضاً أنّه شرح كلمة الحجاب وبحث عن مختلف دلالاتها لدفع شبهة التّجسيم[2].

ولا نشكّ في أنّ الرّجوع إلى أصل اللّغة وتصرّفات العرب في الكلام وعاداتهم في أساليبهم معين لا ينضب، ومجال خصب للتّأويل لكن يمكن أن يتخفّى وراءه أيّ صاحب رأي أو مذهب، ويجد له أنصاراً يدافعون عنه وينشرون أفكاره.

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص62.

(2) انظر: ابن فورك: المصدر نفسه ص85.



المبحث الثّالث

قواعد رفع الإشكال عند ابن فورك

لم يخصّص أبو بكر بن فورك فصلاً لبيان القواعد التي استنبطها أو نقلها عن غيره في رفع الإشكال عن الحديث. ويبدو أنّه لم يقصد أن «يؤصّل» هذه المسألة ويقنّنها. لذلك نجد بعض هذه القواعد تفتقر إلى صياغة دقيقة تعتمد انتقاء الألفاظ والتّركيز على أكثرها أداء للمعنى.

وهذه نماذج من قواعده مع ذكر أمثلة لتطبيقاتها عنده.

1 ـ دلائل السّمع من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرّسول ﷺ متفاوتة في الجلاء والخفاء لا يبطلها جهل الجاهل بمعانيها[1].

تعتبر هذه القاعدة من أهمّ القواعد التي بنى عليها ابن فورك منهجه في رفع الإشكال عن أحاديث رسول الله ﷺ. بل لا نرى من باب المبالغة إذا قلنا إنّها أهمّها إطلاقاً.

ذلك أنّ المصنّف يؤكّد في كلّ صفحات كتابه تقريباً على أنّ الشّرع إنّما خاطبنا بلغة يتكلّمها النّاس ويستعملونها في حياتهم اليوميّة، لكنّ النّاس يختلفون في فهم مقاصد تلك اللّغة. فمنهم من يبدو له معنى الآية القرآنيّة أو الحديث النّبويّ واضحاً جليّاً لا يحتاج إلى غيرهما، ومنهم من يشكل عليه الأمر فلا يفهم المعنى المراد كما ينبغي.

من هنا تأتي قاعدة ابن فورك القائلة بأنّ التّوقّف في معنى الدّليل السّمعي لا يُبطل الدّليل نفسه، خصوصاً إذا كان التّوقّف ممّن قصر باعه في استنباط معاني النّصّ.

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص5.

من أمثلة التّطبيقات العملّية لهذه القاعدة ما ورد في الأحاديث النّبويّة من نسبة اليد إلى الله تعالى ونسبة الرِّجل إليه، والإصبع وحديث النزول. فقد أثبت المصنّف كل ذلك بدليل السّمع وبيّن أنّ له معنى يناسب كمال الله تعالى وتعاليه عن التّشبيه والتّجسيم، كما بيّن أنّ دعوى من أبطل هذه الأحاديث بحجّة عدم فهم معناها دعوى مردودة؛ لأنّها لا ترجع إلا إلى الجهل بمعنى الحديث. وليس في الجهل حجّة.

2 ـ خبر الآحاد إذا جاء من طريق صحيح يقتضي غالب الظّنّ وإن لم يوجب العلم والقطع[1].

معنى هذه القاعدة أنّ أخبار الآحاد تفيد الظّنّ ولا تفيد العلم القاطع ومؤدّاها أنّ أحكام العقائد لا تبنى إلّا على يقين، خلافاً للأحكام الفقهيّة العلميّة فيكتفى فيها بالظّنّ الرّاجح. كرّر ابن فورك هذه القاعدة بشكل آخر قريب من هذا فقال: «إنّما يُقبل خبر الواحد فيما طريقه طريق العمل على الظّاهر دون القطع به على الباطن. وما جرى هذا المجرى من الأحكام فإنّ طريقها الاعتقاد والقطع. ولا يمكن القطع بأمثال هذه الأخبار وتجويز هذه الأوصاف في صفات الله»[2]، لكن يلزم من هذه القاعدة أن يُعرض المحدّث والمتكلّم عن تأويلها إذا كانت مشكلة.

مثال تطبيق ابن فورك لهذه القاعدة ذكره لحديث علي بن أبي طالب ﵁ عن النبّيّ ﷺ أنه قال: «إنّ الله رفيق يحبّ الرّفق، ويعطي على الرّفق ما لا يعطي على العنف»[3]، وتفسيره لذلك بأنّ معناه أنّ الله تعالى ليس بعجول؛ لأنّ الأشياء في قبضته وملكه، وإنّما يعجل من يخاف الفوت. كما أنّه ﷻ يحبّ الرّفق أي: يحبّ ترك العجلة في الأعمال. ويكون معنى الرفيق بمعنى الحليم.

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص159.

(2) ابن فورك: المصدر نفسه ص180.

(3) مسلم: صحيح مسلم، كتاب البرّ، ح77، باب 23 فضل الرفق ج4، ص2003؛ وأبو داود: السّنن، كتاب الأدب 10، باب في الرفق ج4، ص254، ح4807.

أعلن المصنّف أنّه قد بيّن وجه الخبر ورفع الإشكال عنه رغم أنّه من أخبار الآحاد، لكنّه لم يرد فيه ما يستحيل في وصف الله تعالى، لذلك اهتمّ ببيانه حتّى لا يُفهم على غير وجهه.

3 ـ لا يقبل أيّ تأويل إذا كان متناقضاً متهافتاً يدفع أوّله آخره، أو إذا كان لا يليق بالله ﷻ[1].

لهذه القاعدة فرعان. ذلك أنّها ترفض التّأويل في حالتين:

الأولى: تعارض التّأويل مع أحكام العقل بحيث يكون متناقضاً لا يستقيم بعضه إلّا بإبطال البعض الآخر. فيرجع البطلان على الكلّ ويكون التّأويل مردوداً. كالزّعم بأنّ الله تعالى صورة لا كالصّور وأنّه تعالى خلق آدم على تلك الصّورة. فهذا كلام متناقض يبطل بعضه بعضاً؛ لأن القول بأنّه تعالى ليس كالصّور ينقض القول بأنّ الله تعالى خلق آدم عليها؛ لأنّ المفهوم من القائل: فعلت هذا على صورة هذا أي ماثلته به، وهذا يوجب أنّ صورة آدم ﵇ كصورة الله تعالى. لكن يمنع هذا التّأويل القول بأنّ هذه الصّورة ليست كالصّور. من هنا يكون التّأويل مردوداً. وهذا لا لبس فيه.

الثّانية: أن يتضمّن التّأويل معنى لا يليق بالله ﷻ. وهذا ينطبق على التّأويل المتقدّم في الحالة الأولى. فالزّعم بأنّ الله تعالى خلق آدم على صورته بمعنى أنه ﷻ صورة لا كالصّور كما أنّه شيء لا كالأشياء، وأنّه خلق آدم على تلك الصورة، زعمٌ لا يمكن أن يقبله منطق عقيدة التّوحيد لأنّ هذا التّأويل لا يخرج عن الاحتمالات التّالية:

- أن يكون الله تعالى مصوّراً بصورة لا تشبه الصّور.
- أن يكون ﷻ مصوّراً بأمثال هذه الصّور.
- أن تكون له هيئة مخصوصة وصورة معيّنة معلومة.
- أن تكون له صفة معيّنة تسمّى صورة لا على معنى وجه الهيئة.

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص16.

كل هذه الاحتمالات لا يليق نسبتها إلى الله ﷻ لأنها تؤدّي إلى أن يكون مؤلّفاً مركّباً ذا بداية ونهاية، وهذا محال في حقّ الله تعالى؛ لأنّ من كان هذا وصفه يكون محدوداً مخلوقاً ولا يكون خالقاً أزليّاً.

إنّ الإشكال في رأيي يمكن أن يُرفع بسهولة ويسر إذا رجعنا إلى سبب ورود هذا الحديث. فقد مرّ النبيّ ﷺ برجل يضرب ابنه أو عبده في وجهه ويقول: قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فقال ﷺ: **«إذا ضرب أحدكم عبده فليتّق الوجه. فإنّ الله خلق آدم على صورته»**[1].

يبدو أنّه من السّهل الوقوف على أنّ الضّمير المتّصل بالصّورة في الحديث إنّما يعود إلى المضروب وهو المدعوّ عليه أيضاً.

بل ورد في الأدب المفرد للبخاري ما يُفهَم منه أنّ كلام النّبيّ ﷺ إنّما كان بسبب ذلك الدّعاء فقال عليه الصّلاة والسّلام: **«لا يقولنّ قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك! فإنّ الله خلق آدم على صورته»**[2]. وفي هذا الدّعاء سبّ للأنبياء عليهم السّلام وللمؤمنين جميعاً وللنّاس كلّهم؛ وإنّما خصّ آدم عليه السلام بالذّكر لأنّه هو الذي ابتُدِئت خلقة وجهه على الحدّ الذي جاء به من بعده من أبنائه. ويخرج هذا الأسلوب مخرج المبالغة في الرّدع عن هذا الفعل دعاء كان أو ضرباً.

ولا ترجع الصّورة إلى الله تعالى إلّا إذا رُوي الحديث مختصراً دون ذكر سبب وروده. ويكون خطأً في التّأويل. ويزول هذا التّأويل بالوقوف على ظروف الحديث وروايته كاملاً كما ورد.

يُشبه هذا ما وقع لعثمان بن مظعون وعمرو بن معدي كرب من الخطإ في فهم قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الاستئذان 1، باب بدء السّلام ج11، ص2 تعليقا؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب البرّ، ح112، باب 32 النّهي عن ضرب الوجه ج4، ص2016.

(2) البخاري: الأدب المفرد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان (د.ط.ت) 28. والحديث حسن من أجل ابن عجلان فيه. وله شواهد في الصحيح.

طَعِمُوٓاْ﴾ [المائدة: 93] فكانا يقولان إنّ الخمر مباحة احتجاجاً منهما بهذه الآية. ولو علما سبب نزولها لما ذهبا إلى ذلك[1].

4 ـ لا يجوز التّعسّف في التّأويل؛ لأنّ التّأويل إنّما يكون لمسموع مضبوط منقول[2].

التّعسّف مصدر من تعسّف ومجرّده عسف. والعسف هو السّير بغير هداية، والأخذ على غير طريق، وكذلك التّعسّف والاعتساف. والتّعسّف أيضاً هو الظّلم[3].

من هنا قيل لمن أخذ القول على غير هداية إنّه قد تعسّف فيه؛ وذلك أنّه يحمله على معنى لا تكون دلالته عليه مقبولة لسبب من الأسباب.

وغير خاف أنّ ابن فورك يقصد بهذه القاعدة رفض كلّ تأويل غير منضبط بنصّ شرعيّ قرآناً كان أو سنّة، ثابت بالنّقل عن الثّقات لأنّ صفات الله تعالى إنّما تثبت بالسّمع ولا مجال للفصل فيها من جهة العقول حسب المصنّف ويقرّر بناء على ذلك أنّه لا يجوز أن يستوحش من إطلاق لفظ ورد به السّمع؛ لأنّ النّظر إنّما يكشف عن الصّحيح من المعنيين والجائز من الحكمين. واللّغة لا يمكن دفعها، والسّمع لا سبيل إلى ردّه إذا صحّ[4].

مثال تطبيق هذه القاعدة رفضه لتأويل بعض المتكلّمين لحديث «أتاني ربيّ في أحسن صورة»[5] بأنّ المقصود به «رِبيّ» بكسر الرّاء وهو اسم عبد لعثمان بن عفّان ﷺ رآه النبيّ ﷺ في النّوم على تلك الصّفة. لكن اعتبر ابن فورك هذا التّأويل غلطاً وتهوّراً من أصحابه؛ لأنّ التّأويل إنّما يكون

---

(1) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان (د.ط) 1399هـ/ 1979م، ج1، ص29.

(2) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص20.

(3) انظر: ابن منظور: لسان العرب: 9، ص206 مادّة: (عسف).

(4) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص55 ـ 66 ـ 69.

(5) أحمد: المسند ج1، ص368؛ والتّرمذي: السّنن: تفسير سورة «ص» ج5، ص366، ح3233 و3234.

لمسموع مضبوط منقول، ولم تثبت أيّ رواية بكسر الرّاء، فلا حاجة إلى مثل هذا التعسّف مع اتّساع طرق التّأويل[1]، كأن يحمل على أنّها رؤيا منام كما ورد في بعض طرق الحديث، أو أن يكون المقصود به أنّ النبيّ ﷺ كان على أحسن صورة عند ربّه، زيادة إكرام له وحسن حال وتوفير إنعام، دون حاجة إلى تأويل متعسّف ظالم.

5 ـ يجوز حمل اللّفظ على المجاز إذا استحال حمله على الحقيقة ووصف الله بالجوارح[2].

المقصود بالحقيقة وضع اللّفظ المستعمل فيما وضع له لعلاقة مع قرينه على وجه يصحّ[3].

الأصل في الألفاظ الحقيقة. فإذا ورد أيّ لفظ في القرآن الكريم والسنّة النبويّة حمل على حقيقته إلّا إذا أدّى إلى معنى يستحيل نسبته إلى الله تعالى، فعند ذلك جاز الخروج باللّفظ من معناه الحقيقي. مثال ذلك ما ورد في قول النبيّ ﷺ متحدّثاً عن ربّه «فوضع يده بين كتفيّ فوجدت بردها بين ثديّ، فعلمت ما بين المشرق والمغرب، ثمّ قال: يا محمّد فيم يختصم الملأ الأعلى؟». . الحديث[4].

إنّ لفظة «كفّه» في الحديث يستحيل حملها على الحقيقة؛ لأنّها تؤدّي إلى وصف الله تعالى بالجوارح وأن يكون ذا أعضاء وأجزاء. لذلك يتعيّن تفويض معناها إلى الله تعالى أو حملها على المجاز بأن تؤوّل بمعنى القدرة أو بمعنى النّعمة والمنّة والرّحمة وذلك حسب لغة العرب في استعمالها لمعنى الكفّ مجازاً.

هذا المثال يقدّم لنا قاعدة أخرى أشار إليها المصنّف خلال كتابه هي

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص20.

(2) انظر: ابن فورك: المصدر نفسه ص22 و91.

(3) انظر: الشّوكاني: إرشاد الفحول ص21، 25.

(4) هو تتمّة للحديث الذي سبق إخراجه في القاعدة الرّابعة قبل هذه ص600. وانظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص22.

التّالية: **«يجوز تقديم أكثر من تأويل للّفظ الواحد ما دام يحتمل ذلك»**[1].

6 ـ ما لم يصحّ سنده لا يحتجّ به لكن يجوز تأويله دفعاً لعناد المنكرين[2].

تقوم هذه القاعدة على أصل كما تقوم على استثناء. فأمّا الأصل فهو رفض كلّ حديث غير ثابت. فإذا لم يكن الحديث صحيح السّند كان الأولى بالباحث أن يردّه، ولا يشتغل به، إذ إنّه لم يصحّ عن النّبيّ ﷺ أنّه قاله، فلا يحتجّ به في دين الله.

أمّا الاستثناء من الأصل فهو أنّ هذه الأحاديث التي لم يصحّ سندها لا ينبغي إهمالها تماماً وتركها دون تأويل، إذ من الجائز أن تقع في أيدي من لا خبرة له بها فيظنّها صحيحة، ويشكل عليه فهمها، أو تثير بدورها إشكالات يمكن أن تنتقل من هذه الأحاديث إلى أحاديث صحيحة أو إلى آيات قرآنيّة كريمة؛ لأنّه قلّما يرد في الأخبار من الألفاظ المشكلة إلّا ونظائرها موجودة في الكتاب الكريم.

بناء على هذه القاعدة رفض الإمام ابن فورك حديث «لا شخص أحبّ للغيرة من الله سبحانه»؛ لأنّ لفظ «الشّخص» غير ثابت من طريق السّند. لكنّه تأوّل هذا اللّفظ بأنّه استعمل موضع «أحد» وبيّن أنّه رفض إطلاق «الشّخص» على الله تعالى لثلاثة أسباب:

ـ أنّ اللفظ لم يثبت من طريق السّمع.

ـ أنّ الأمّة قد اجتمعت على منع إطلاق «الشّخص» على الله حتّى المجسّمة أيضاً منعوا ذلك.

ـ أنّ معنى هذا اللّفظ أن يكون الله تعالى جسماً مركّباً بكيفيّة معيّنة.

نقد ابن فورك:

مع أنّ القاعدة سليمة تطلّب من واضعها تحرّياً كبيراً وإخلاصاً في

---

(1) ابن فورك: المصدر نفسه ص25 إلى 30 ـ و33 إلى 37 و47 و103.

(2) انظر: ابن فورك: المصدر نفسه ص31.

البحث عن الحقّ، فإنّ ابن فورك لم يوفّق في تطبيقها على هذا المثال. ذلك أنّ لفظ الشّخص ثابت من طريق صحيح. فلا نوافقه على أنّ هذا اللّفظ لم يثبت من طريق السّمع. نعم قد يكون من تصرّف الرّواة عندما يروون الحديث بالمعنى، بدليل أنّه رُوي بألفاظ مختلفة: لا أحد، لا شخص، لا شيء، ما من أحد، ليس أحد. لكنّ ردّ الرّوايات الصّحيحة والطّعن في أئمّة الحديث الضّابطين مع إمكان توجيه ما رووا أمر غير مقبول[1].

7 ـ كلّ تأويل ينبغي أن تظهر فيه الفائدة من الكلام النّبويّ، وإلّا فهو مردود[2].

تقتضي هذه القاعدة أن لا نقبل التّأويل الذي يبدو مقبولاً من جهة العقل ومن جهة اللّغة إذا لم تظهر منه فائدة. لكنّ ابن فورك لا يقصد بهذه القاعدة مجرّد الفائدة التي تبدو من الكلام المنطقيّ، إنّما يقصد الفائدة المضافة؛ أي: الجديدة الذي جاء بها الخبر فأضافت معنى جديداً. تطبيقاً لقاعدته هذه ذكر حديث اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ ﷺ[3] وقدّم تأويلين اثنين لهذا الحديث:

ـ **الأوّل**: أنّ عرش الرّحمٰن قد تحرّك حقيقة لموت سعد ﷺ.

ـ **الثّاني**: أنّ معنى العرش هنا هو السّرير الذي كان يحمل عليه سعد ﷺ.

أقرّ ابن فورك بأنّ التّأويل الأوّل جائز ليس منكراً؛ لأنّ العرش تجوز عليه الحركة، كما أقرّ التّأويل الثّاني لأنّ سرير كلّ ميّت يتحرّك فوق أعناق الرّجال الذين يحملونه، فالحركة غير مستنكرة عقلاً وواقعاً. إلّا أنّ المصنّف

(1) انظر: ابن حجر: فتح الباري: 13، ص337 ـ 340.

(2) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص17 ـ 27 ـ 37 ـ 113 ـ 127 ـ 154 ـ 155.

(3) انظر: البخاري: الجامع الصّحيح، كتاب مناقب الأنصار: 12، باب مناقب سعد بن معاذ ﷺ ج7، ص93، ح3803؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة، ح123 و124 و125، باب 24 من فضائل سعد بن معاذ ﷺ ج4، ص1915 ـ 1916.

رفض هذين التّأويلين لأنّهما لا يظهران الفائدة من الكلام النّبويّ.

ذلك أنّ النّبيّ ﷺ أراد أن يثبت لسعد بن معاذ سيّد الأوس فضيلة ومنقبة عظيمة لم تثبت لغيره. فإذا أوّل الاهتزاز بالحركة لم يظهر الفائدة التي قصدها النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام. لذلك رأى ابن فورك أنّ التّأويل الصّحيح لهذا الخبر إنّما يرجع إلى أنّ معنى الاهتزاز هو الاستبشار والسّرور، كما أنّ العرش هو عرش الرّحمٰن. ويكون معنى الحديث أنّ حملة العرش الذين يحملونه ويطوفون حوله فرحوا بقدوم روح سعد بن معاذ عليهم، فأقام العرش مقام من يحمله ويطوف به من الملائكة.

ويكون الكلام هنا مثل قول الله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [الدّخان: 29] ومعناه أهل السّماء وأهل الأرض، ومثاله في الحديث النّبويّ قوله ﷺ في جبل أُحد: **«هذا الجبل يحبّنا ونحبّه»**[1]، فكأنّه قال: إنّ أهله يحبّونه ونحن نحبّ أهله، يقصد بذلك الأنصار ﷺ لأنّهم ساكنون بفنائه مقيمون في ساحته. وهذا صحيح واضح جليّ.

8 ـ إنّما خاطبنا النّبيّ ﷺ على لغة العرب. فإذا ورد منه الخطاب حمل على مقتضى حكم اللّغة. فإذا كان محتملاً وجهين أحدهما له مخرج في اللّغة. وتأويل صحيح لا يقتضي تشبيهاً ولا يؤدّي إلى محال وصف الله به، والثّاني يقتضي ذلك كان أولى ما حمل عليه الأوّل[2].

تعتبر هذه القاعدة من أهمّ القواعد التي سار عليها ابن فورك في كتابه كلّه، وهو يؤكّدها آخر كل فصل ـ تقريباً ـ بأسلوب متشابه. منطلقه أنّ للعرب طرائق متعدّدة متنوّعة في الخطاب من جهة، وأنّ الله تعالى منزّه عن النّواقص وعن الأجسام والمحدوديّة من جهة أخرى. فإذا وجدنا في لغة العرب

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام 16، كتاب الجهاد 71 ـ 74، كتاب الأطعمة 28، كتاب الزّكاة 54، باب خرص التّمر ج3، ص272، ح1481؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب الحجّ، ح462، باب 85: فضل المدينة. . . ج2، ص933.

(2) ابن فورك: مشكل الحديث ص140 و161.

احتمالين أحدهما ينزّه الله تعالى والآخر ينقص من قدره أخذنا بالتّأويل المنزّه لله دون غيره.

مثال تطبيق هذه القاعدة تأويل حديث رسول الله ﷺ: **«الرّحم شجنة معلقة بمنكبي الرّحمٰن»**[1] بأنّ معناه الِاستظهار والِاستجارة، وهذا كقول العرب استظهرت بفلان واستجرت به وتعلّقت بحبله. مثال هذا من القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ﴾ [الزّمر: 56] وهذا محمول على نوع من التّوسّع في عادة العرب في المخاطبة بمثله، إذ يستحيل أن يكون لِلّه تعالى منكب أو جنب وإلّا كان محدوداً مجسّماً، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

9 ـ ذكر الشّيء والمراد غيره سائغ في اللّغة. فوجب أن تحمل عليه الصّفات المشكلة كالتّجلّي والنّزول[2].

هذه قاعدة متفرّعة عن القواعد العامّة المتعلّقة باللّغة العربيّة وفهم دلالاتها المتنوّعة، التجأ إليها المصنّف لإبعاد شبهة التّجسيم. ذلك أنّ الأحاديث النّبويّة قد نجد فيها ألفاظاً إذا حُملت على حقيقة استعمالها أفادت معاني مستحيلة في حقّ الله تعالى. مثل الحديث الذي ورد فيه أنّ الله تعالى ينزل إلى السّماء الدّنيا...[3].

لقد استعمل القرآن الكريم عبارات تشبه هذه العبارة فيها معنى الحركة

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأدب: 13، باب من وصل وصله الله ج10، ص350، ح5988 و5989؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب البرّ: 16، باب ما جاء في رحمة المسلمين ج4، ص323، ح1924؛ وأحمد: المسند ج1، ص190 وج2، ص295 ـ 383؛ والشجنة: شعبة في غصن من غصون الشّجرة، ومعنى الحديث أنّ الرّحم قرابة مشتبكة كاشتباك العروق. ابن الأثير: النهاية ج2، ص447.

(2) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص33 ـ 37 ـ 47 ـ 54 ـ 80 ـ 103 ـ 111 ـ 116.

(3) انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التّهجّد: 14، باب الدّعاء والصّلاة من آخر الليل ج3، ص25، ح1145؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب المسافرين، ح168 ـ 172، باب24 التّرغيب في الدّعاء والذّكر في آخر الليل ج1، ص521 ـ 523.

والتّنقّل من مكان إلى آخر ونسبها إلى الله تعالى. من ذلك قوله تبارك اسمه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: 22] وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: 210]، والإتيان والمجيء والنّزول تعني جميعها الحركة والاِنتقال بمعنى تفريغ مكان وشغل مكان آخر. لا شكّ أنّ هذا الوصف لا يليق بالله تعالى الذي لا يصحّ أن ننسب إليه الجسم والحدّ حتّى يفرغ مكاناً ويشغل غيره. فلمّا التجأنا إلى اللّغة العربيّة وجدنا أنّ العرب تذكر الشّيء والمراد غيره.

من ذلك قولهم: «ضرب الأمير اللّصّ» وقولهم: «نادى الأمير في البلد بكذا» يريدون بذلك أنّ هذا الفعل وقع بأمره وعن حكمه فيضاف الفعل إليه باللّفظ الذي يضاف إلى من فعله وتولّاه، ومثل ذلك أيضاً قولهم: «أتى الأمير بلاد كذا» إذا وصل إليها جيشه. بناء على ذلك وجب أن تحمل الصّفات المشكلة على ما يليق بالله تعالى وتجنّب ما لا يليق به ﷻ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك أجوبة أخرى تقدّم بها شرّاح الحديث والمتكلّمون لتأويل معنى النّزول ليس هذا موطن ذكرها. وقد حاول ابن فورك أن يأتي عليها جميعاً، فعرضها في مواضع متفرّقة من كتابه[1].

10 ـ إحدى عمد التّوحيد: توحيد ذات الله ونفي الانقسام واستحالة التّبعيض عليه. والثّاني: إفراده بالتّدبير. ولا يجوز أن يرد بنقضه وإبطاله خبر صادق، إلّا أن يكون له طريق في التّأويل ممّا لا يأباه عقل ولا ينكره سمع[2].

هذه قاعدة أخرى من أهمّ قواعد ابن فورك في رفع الإشكال عن الحديث النّبوي. فالله تعالى واحد في ذاته وصفاته، لا يتجزّأ ولا يقبل التّبعيض والجسم والحدّ، كما لا يقبل الشّريك في تدبير مُلكه. بناء على هذه القاعدة لا يمكن قبول أيّ خبر يتعارض مع هذا المعنى الثّابت الذّي بُني على

---

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص75 ـ 84 ـ 199 ـ 201 ـ 247 ـ 252.

(2) انظر: ابن فورك: المصدر نفسه ص140 ـ 161.

أساس من الكتاب المتواتر والعقل الرّصين المتأمّل في الكتاب المقروء والكتاب المفتوح.

أمّا إذا ورد خبر مختلف مع هذا المعنى الثّابت فإنّ على المتكلّم والمحدّث أن يؤوّله تأويلاً يتوفّر فيه وجوباً الشّرطان التّاليان: أن يقبله العقل وأن لا ينكره الشّرع.

إضافة إلى الشروط التي وضعها المصنّف من قبل مثل: أن لا يكون متهافتاً متناقضاً، أن يتضمّن معنى يليق بالله تعالى، أن لا يكون تأويلاً متعسّفاً، أن تظهر فيه الفائدة من الكلام، أن يحمل على مقتضى لغة العرب..

فإذا توفّرت هذه الشّروط لم يعد يوجد مبرّر للتّوقّف في معنى الخبر والادّعاء بأنّ الله تعالى استأثر بعلمه لأنّ النّبيّ ﷺ خاطبنا بلغة معروفة وطريقة معقولة، ولم يُعْلمنا أنّ ذلك ممّا لا يعلم، أو أنّ له معنى غير ما يمكن التوصّل إليه من طريق اللّغة أو الشّرع الذي استعمل هذه اللّغة.

هذه بعض القواعد التي رأينا أن نعرضها لإظهار بعض جهود ابن فورك في رفع الإشكال عن الحديث النّبويّ. وهي قواعد لبيان مشكل الحديث أي لإزالة الإشكال النّاتج عن اختلاف الحديث مع الأحكام العقائديّة الثّابتة من طريق النّصّ والتي أيّدها العقل. فإذا بدا في الأحاديث النّبويّة ما يخالف هذه الأحكام اعتبر مشكلاً واحتاج إلى بيان.

هكذا يتّضح لنا أنّ مصطلح «مشكل الحديث» خاصّ ـ عند ابن فورك ـ بأحاديث الذّات والصّفات. وقد ساهم هذا الإمام مساهمة فعّالة في رفع الإشكال عن الأحاديث وإن كان منطلقها الدّفاع عن عقيدة التّوحيد من رؤية أشعريّة، الأمر الذي جعله لا يوافق غيره في وجه رفع الإشكال عن الحديث وجعل غيره لا يوافقه. هذا ما سيتّضح لنا في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

المبحث الرابع

مشكل الحديث بين ابن فورك وابن خزيمة

1 ـ ابن خزيمة وكتاب التّوحيد:

تقدّم لنا في ترجمة الإمام أبي بكر محمّد بن إسحاق بن خزيمة النّيسابوري (ت311هـ/ 924م)[1] أنّه كان شديد الحرص على تجنّب ادّعاء الاختلاف بين الأحاديث أو بينها وبين الأدلّة الشّرعيّة الأخرى. وقد رأيناه خبيراً في الجمع بين الأحاديث المختلفة في صحيحه الذي عرف به فيقال: «صحيح ابن خزيمة».

إلّا أنّ لهذا الإمام كتاباً آخر تعرّض فيه إلى مشكل الحديث وهو «كتاب التّوحيد» اعتمده ابن فورك في معظم كتابه، لكنّه خصّص بعد ذلك ستّاً وثلاثين صفحة لمناقشته فيما ذهب إليه من آراء[2].

أ ـ تقديم الكتاب:

ـ العنوان الكامل لكتاب ابن خزيمة هو: «كتاب التّوحيد وإثبات صفات الرّبّ ﷻ التي وصف بها نفسه في تنزيله الّذي أنزله على نبيّه المصطفى ﷺ، وعلى لسان نبيّه نقل الأخبار الثابتة الصّحيحة نقل العدول عن العدول من غير قطع في إسناد ولا جرح في ناقلي الأخبار الثّقات».

ـ هذا العنوان يحمل الكثير من الإشارات إلى منهج صاحبه في كتابه. فالهدف هو إظهار عقيدة التّوحيد وإبرازها بشكل جليّ لا غبار عليه من وجهة نظره. المرجع في ذلك هو الكتاب أوّلاً ثمّ السّنّة ثانياً. والشّرط في الأخبار

---

(1) انظر: المبحث الثالث من الفصل الثاني في الباب الثالث ص377 من هذه الرسالة.

(2) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص180 إلى 216.

الّتي سيعتمدها هو عدالة الرّاوي وضبطه مع اتّصال السّند.

كما نجده يصرّح بأنّه لم يخرّج في كتابه المنقطعات[1] وأنّه لا يحتجّ... بالمراسيل ولا بالأخبار الواهية، كما لا يحتجّ في صفات الله بالآراء والمقاييس[2]، بل يقف عند حدود النّصّ وما جاء به النّقل الصّحيح[3]. وكثيراً ما نجده يتّهم الجهميّة بالِاحتجاج بالأحاديث الضّعيفة التي لا تقوم بها حجّة[4].

ـ لقد جعل ابن خزيمة لكتابه ستّة وثمانين باباً، اختار لكلّ باب منها ترجمة أغلبها يميل إلى الطّول اهتمّ بها اهتماماً بالغاً، فتراه يتحرّى ألفاظها ويؤكّد فيها المعنى الذي يريد أن يصل إليه، ثمّ يخرج تحتها ما يثبت صفات الله تعالى من القرآن الكريم، وقد بلغ عدد الآيات التي احتجّ بها ثلاثمائة وثمانون (380) آية قرآنيّة، ومن الأحاديث النّبويّة إحتجّ بثمانمائة وستّين (860) حديثاً.

تجدر الإشارة إلى أنّ بعض أبوابه لا توجد فيها إلّا التّرجمة[5] فلا يوجد معها غيرها وهذا يذكّرنا بصنيع الإمام البخاريّ رحمه الله تعالى.

ـ أمّا سبب تأليف الكتاب فيرجع حسب المصنّف إلى أمرين اثنين:

* انتشار الكلام في صفات الله تعالى والتي نفاها المعطّلون وكفر بها الكثير من منتحلي الإسلام.

* الخوف على بعض أحداث طلّاب العلم ممّن لعلّه كان يحضر مجالس المخالفين وأن يميلوا معهم[6].

لقد اتّبع إبن خزيمة رحمه الله تعالى منهجاً يتّسم بالوضوح المطلق رغم

---

(1) انظر: ابن خزيمة، كتاب التّوحيد ص21 و106.

(2) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص59.

(3) انظر تأكيد ذلك عند: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص104، 162، 163.

(4) انظر مثلاً: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص89 ـ 215 ـ 220 ـ 229 ـ 238 ـ 265 ـ 337 ـ 343 ـ 365.

(5) انظر مثلاً: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص241، الباب 52.

(6) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص4 ـ 5 ـ 289 ـ 363.

أنّه كان يملي كتابه، فتراه يبدأ بذكر الآية المجملة غير المفسّرة ثمّ يثني بالآية المفسّرة ثمّ يلحق بذلك سنن النّبيّ ﷺ التي صحّت عنده من حيث السّند والمتن. والتزم بتجنّب الإطالة.

لذلك كان يشير إلى كتبه ومواطن تحليل تلك المسائل وتخريج أحاديثه بطولها[1].

ب ـ منهج ابن خزيمة في رفع الإشكال عن الحديث من خلال كتاب التّوحيد:

*** ميله إلى الجمع:**

لقد تميّز ابن خزيمة بميله إلى الجمع بين الأحاديث وما يبدو مخالفاً لها من كتاب الله أو من أحاديث أخرى أو من قواعد عقائديّة معلومة.

وإنّنا نراه لا ينتظر أن يصدر الإشكال من طالب العلم أو من غيره حتّى يعمل المصنّف على إزالته بل نجده يتصوّر الإشكال ويسبق غيره إلى إمكانيّة توهّم التّعارض بين الأدلّة فيؤلّف بينها.

من ذلك أنّه أخرج بسنده خبرين: أحدهما عن العبّاس بن عبد المطّلب رضي الله عنه، والثّاني عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النّبيّ ﷺ في بعد ما بين السّماء إلى التي تليها. ثمّ قال: «ولعلّه يخطر ببال بعض مقتبسي العلم أنّ خبر العبّاس... خلاف خبر ابن مسعود، وليس كذلك هو عندنا، إذ العلم محيط أنّ السّير يختلف باختلاف سير الدّوابّ من الخيل والهجن والبغال والحمر والإبل...»[2].

---

(1) انظر: ابن خزيمة، كتاب التّوحيد 7 ـ 12 ـ 13 ـ 14 ـ 15 ـ 17 ـ 18 ـ 34 ـ 45 ـ 49 ـ 53 ـ 55 ـ 57 ـ 58 ـ 68 ـ 75 ـ 81 ـ 105 ـ 107 ـ 118 ـ 119 ـ 120 ـ 121 ـ 131 ـ 133 ـ 140 ـ 143 ـ 148 ـ 149 ـ 156 ـ 159 ـ 163 ـ 165 ـ 166 ـ 185 ـ 204 ـ 230 ـ 233 ـ 235 ـ 274 ـ 284 ـ 307 ـ 309 ـ 314 ـ 320 ـ 323 ـ 326 ـ 329 ـ 343 ـ 346 ـ 357 ـ 358 ـ 359 ـ 363 ـ 366 ـ 368 ـ 370 ـ 375 ـ 380 ـ 381 ـ 387.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه ص108؛ وانظر أمثلة أخرى للجمع بين الأحاديث بالصّفحات: 197 ـ 209 ـ 250 ـ 295 ـ 298 ـ 302.

والحقّ ما قاله ابن خزيمة لأنّ المعايير والمكاييل هنا قدّرت بالسّير، والسّير يختلف من وسيلة نقل إلى أخرى، فلا يسرع بادّعاء التّناقض على الأحاديث ما دام أمامنا إمكان الجمع بينها. هذا ما أكّده المصنّف بعد ذلك عندما وضع قاعدته وبين منهجه في التّعامل مع الآثار. فكلّ خبرين يجوز أن يُؤلّف بينهما في المعنى لم يجز أن يقال هما متضادّان متهاتران.

* تقديم الإثبات على النّفي:

من منهج المصنّف في رفع الاختلاف بين الأحاديث وإزالة الإشكال عنها أن يقدّم خبر المثبت على النّافي.

من ذلك أنّ ابن خزيمة أخرج بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «ثلاث من قال واحدة منهنّ فقد أعظم على الله الفرية: من زعم أنّه يعلم ما في غد فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: 34].

ومن زعم أنّ محمّداً كتم شيئاً من الوحي فقد أعظم على الله الفرية، والله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: 67]، ومن زعم أنّ محمّداً رأى ربّه فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿103﴾﴾ [الأنعام: 103][1] إلّا أنّ المصنّف لم يأخذ بقول عائشة رضي الله عنها لأنّها نفت شيئاً أثبته غيرها.

والنّفي لا يوجب علماً أمّا الإثبات فيوجبه. ثمّ إنّ عائشة لم تنسب قولها هذا إلى النّبيّ ﷺ وأنّه هو الذي أخبرها أنّه لم ير ربّه، إنّما تلت آية قرآنيّة فهمتها على وجه لم يوافقها عليه غيرها.

هذا هو رأي المصنّف في المسألة. ولئن كانت القاعدة التي انطلق منها لنقد رأي عائشة سليمةً فإنّ المصنّف أهمل متعمّداً في نقده الكثيرَ من

---

(1) حديث عائشة رواه مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان 287، ج1، ص159، وهو أيضاً عند النّسائي: سنن النّسائي، كتاب التّفسير: ج6، ص471 تفسير سورة النّجم، ح11532.

الاعتبارات التي يَعرفها جيّداً، لعلّ أهمّها أنّ عائشة ليست وحدها التي نفت أن يكون قد رآه بعينيه. وهذا أبو ذرّ ﷺ يسأل النّبيَّ ﷺ هل رأيت ربّك؟ فيقول الرّسول ﷺ: «**نور أنّى أراه**»[1].

هكذا يسقط الدّليلان اللّذان إِعتمدهما ابن خزيمة. ولا حجّة له بعد ذلك إلّا أن تكون مجرّد العاطفة التي حملت بعض الصّحابة على قوله: «أتعجبون أن تكون الخلّة لإبراهيم والكلام لموسى، والرّؤية لمحمّد؟»[2]. إنّ هذا أيضاً رأيٌ لصاحبه. والأولى في هذا المقام الوقوف عند الخبر الذي صحّ سنده عن النّبيّ ﷺ. وهو أنسب لصفات الله تعالى وأولى بتنزيهه عن الجسم والحدّ والشّبه.

*** التّرجيح بالاحتمال والامتناع:**

يبدو أنّ ابن خزيمة قد تأثّر بمنهج المناطقة. لذلك كثيراً ما نراه في كتابه يأتي بعبارة: «جائز أن يكون كذا ..» أو «فكيف يجوز أن يكون كذا..» أو «غير مستنكر أن يكون كذا..» وهذه العبارات إنّما يأتي بها المصنّف لإثبات معنى عن طريق الاحتمال أو لنفي معنى عن طريق اليقين.

فأمّا النّوع الأوّل فمثاله أنّه أخرج أحاديث في حرمان الجنّة على من ارتكب بعض المعاصي التي لا تزيل الإيمان بأسره وحاول التّأليف بينها اعتماداً على الاحتمال بأنّ من قال: «لا أدخل الدّار» إنّما أراد بعض الدّور، وأنّه إذا قيل: لا تدخل دار فلان ولفلان دور ذوات عدد إنّما يريد لا يدخل بعض دوره لا أنّه إنّما يريد لا أدخل شيئاً من دوره[3].

مثاله أيضاً أنّ بعض الأخبار عن النّبيّ ﷺ ورد فيها أن الله تعالى يخرج

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ح291، باب 78 قوله ﷺ: نور أنّى أراه... ج1، ص161؛ والتّرمذي: السّنن، كتاب التّفسير: 54، باب تفسير سورة النّجم ج5، ص396، ح3282.

(2) الحاكم: المستدرك ج1، ص65 وج2، ص469؛ وصحّحه ووافقه الذّهبي.

(3) انظر: ابن خزيمة، كتاب التّوحيد ص371 ـ 371.

من النّار من كان في قلبه مثقال بُرّة من الإيمان، وورد في بعضها أنّه يخرج من كان في قلبه مثقال نصف حبّة من شعير من الإيمان.

قال ابن خزيمة مؤلّفاً بين هذين الحديثين رافعاً للإشكال بينهما: «وجائز أن يكون زنة نصف حبّة شعير زنة حبّة حنطة»[1]. فأثبت بذلك معنى عن طريق الاحتمال.

أمّا النّوع الثاني فمثاله أنّه أخرج بسنده عن أنس عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «أنا أوّل شفيع»[2]. واستنتج منه أنّ فيه دلالة على أنّ يوم القيامة قد يشفع بعد نبيّنا غيره، إذ غير جائز في اللّغة أن يقال: «أوّل» لما لا ثاني له بعد ولا ثالث[3]. مثاله أيضاً قوله: «فكيف يجوز أن يتوهّم مسلم أنّ أهل التّوحيد يجتمعون في النّار في الدّرجة مع من كان يفتري على الله ﷻ فيدعو له شريكاً...»[4] إنّ المصنّف بإتّباعه هذه الطّريقة في احتمال معاني الآثار أو في نفي معان عنها يُجَابه تيّارات كلاميّة كثيراً ما سارعت في تكذيب الأخبار الثّابتة. وفي ذلك من دروس الدّين وإبطال الإسلام ما لا يخفى على أحد.

* **نقد الحديث:**

من منهج ابن خزيمة في رفع الإشكال أن يتوجّه إلى الحديث بالنّقد. يمكن أن نلاحظ أنّ المصنّف من أهل الصناعة الحديثيّة، إذ يروي الأخبار بأسانيدها المتنوّعة ويتفنّن أحياناً في تنويع طرق الحديث الواحد[5].

كما نلاحظ أنّه يعلّق عليها تعليق العارف بكلّ راو من رواتها، المطّلع على ما طرأ على أسانيدها ومتونها من علل. وهذه نماذج من نقده للحديث:

- إنّ في الخبر عللاً ثلاثاً: الإرسال والتّدليس وعدم ثبوت السّماع[6].

---

(1) ابن خزيمة: المصدر نفسه ص298.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ح332، باب 85 قول النبي ﷺ: أنا أول الناس يشفع في الجنة... ج1، ص188؛ وأحمد: المسند ج3، ص140.

(3) ابن خزيمة، كتاب التّوحيد ص255.

(4) ابن خزيمة: المصدر نفسه ص354.

(5) انظر مثلاً: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص167 ـ 168.

(6) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص38.

ـ الجواد قد يعثر في بعض الأوقات. وهم يحيى بن سعيد في إسناد خبر الأعمش، مع حفظه وإتقانه وعلمه بالأخبار[1].

ـ لم أر أحداً من أصحابنا من علماء أهل الآثار فَطِنَ لعلّة في إسناد هذا الخبر. فإنّ عبد الله بن شقيق كأنّه لم يكن يثبت أبا ذرّ ولا يعرفه[2]..

ـ روى الوليد بن مسلم خبراً يتوهّم كثير من طلّاب العلم ممّن لا يفهم علم الأخبار أنّه صحيح من وجه النّقل. وليس كذلك. وأنا مبيّن علله[3]..

ـ إنّي أبرأ من عهدة هذا الخبر عن أنس[4]...

ـ أنا بريء من عهدة عاصم بن عبيد الله مع إسقاطه عبد الرّحمٰن بن أبي عمرة من الإسناد[5].

ـ ليس هذا من شرطنا[6]...

وقد ينقد الحديث بالطّعن في الرّاوي عدالة أو ضبطاً. كقوله: «محمد بن أبي المليح وأخوه زياد ليسا ممّن يحتجّ بهما على سعيد بن أبي عروبة وهشام الدّستوائي. وقتادة أعلم أهل عصره»[7].

في الكتاب كلّه يبدو ابن خزيمة شديد الاحتياط في الرّواية حتّى لا يتّهم هو بالخبر، كقوله: «هكذا حدّثنا يونس ليس بين هشام بن سعيد وبين عبيد الله بن مقسم واو»[8]. وقد يخطّئ كتابه ويصحّح الرّواية التي حفظها

---

(1) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص77.
(2) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص206.
(3) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص214.
(4) انظر: ابن خزيمة، كتاب التّوحيد ص337.
(5) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص343.
(6) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص365.
(7) انظر: ابن خزيمة: المصدر نفسه ص266. وانظر أيضاً: 66 و81 و122 و126 و183 و197 و220 و237 و256 و261 و264 و266 و270 و275 و281 و291 و304 و337 و343 و365 تجد فيها تعريفاً بالرّواة وجرحاً وتعديلاً لهم.
(8) ابن خزيمة: المصدر نفسه ص73.

علماء الأخبار، فيقول: «هكذا وجدته في كتابي.. والصّحيح ما قاله الصّنعاني»[1].

وقد يقارن بين متون الأحاديث ليتوصّل إلى رفع الإشكال وإزالة الاختلاف كقوله: «فإذا جمع بين المقتضب من الأخبار وبين المختصر منها بان حينئذ العلم والحكم...»[2].

2 ـ بين ابن فورك وابن خزيمة:

١ـ مآخذ ابن فورك على ابن خزيمة:

*** زيادة لفظ لم يرد به النّصّ:**

يؤكّد ابن فورك أنّ صفات الله تعالى لا تدرك بالرّأي والقياس، إنّما ترجع معرفتها إلى النّصّ الثّابت في القرآن والسّنّة. فالقولُ في ذلك مقصورٌ على الخبر ولا يجوز أن يتعدّى ما ورد به الخبر. وهذا أمر اشترطه ابن خزيمة على نفسه أيضاً، فالتزم بأن لا يتعدّى المقول والمنقول. إلّا أنّ ابن فورك ضبط ابن خزيمة ناقضاً لأصله فزاد في بعض أبوابه ما لم يرد به نصّ خبر.

مثال ذلك أنّه ترجم في كتاب التّوحيد لباب بقوله: «باب ذكر ضوء وجه ربّنا...»[3]، فلفظ «ضوء» زائدة عن الخبر، فهمها ابن خزيمة من الحديث الذي ورد فيه «سبحات الوجه» فتوهّم أنّ ذلك يرجع إلى الضّوء. ولا يجوز أن يوصف الله تعالى بالضّوء لا لفظاً ولا معنًى.

*** الغلط في فهم معنى لفظة نبويّة:**

شبيه بالنّقد المتقدّم أيضاً ما توجّه به ابن فورك لابن خزيمة من اتّهام

---

(1) ابن خزيمة: المصدر نفسه ص261؛ وانظر أيضاً: 43 ـ 64 ـ 68 ـ 69 ـ 80 ـ 150 ـ 181 ـ 216 ـ 217 ـ 261 ـ 280 ـ 310 ـ 312.

(2) ابن خزيمة: المصدر نفسه ص295 ـ 296؛ وانظر أيضاً: 119 ـ 120 ـ 124 ـ 127 ـ 129 ـ 131 ـ 134 ـ 136 ـ 224 ـ 238 ـ 246 ـ 251 ـ 261 ـ 329 ـ 330.

(3) ابن فورك: مشكل الحديث ص184 ـ 185.

بالغلط في فهم معنى لفظة استعملها النّبيّ ﷺ في معرض كلامه عن صفات الله تعالى.

من ذلك قول ابن خزيمة: «باب إثبات الرِّجل لله وإن رغمت أنوف المعطّلة الجهميّة الذين يكفرون بصفات خالقنا»[1] محتجّاً بقول الله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: 195]، وموضع الغلط توهّمه أنّ القول بإضافة الرِّجل إلى الله تعالى يجري مجرى القول بإضافة اليد إليه، وتوهّمه أنّ لفظ «القدم» هو بمعنى الرِّجل.

أمّا احتجاجه بالآية هنا فغير مستقيم لأنّها وردت ردّاً على الكافرين فلا توجب لله تعالى رِجلاً. ثمّ إنّ المتمسّك بظاهرها يجب أن يُثبت لله تعالى ما أجمع المسلمون جميعاً على إنكاره من القول بالأيدي والأرجل والآذان والأعين لأنّ الآية كاملة في سياقها هي قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٩٤﴾ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ٱدْعُواْ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾﴾ [الأعراف: 194 ـ 195].

* **ميله إلى التجسيم:**

من مآخذ ابن فورك على ابن خزيمة رحمهما الله تعالى أنّه كثيراً ما يورد عبارات موهمة للتّجسيم. من ذلك ميله إلى معنى التّمكين والاِستقرار في بيان معنى الاستواء على العرش، وكان ينبغي أن يفهم بمعنى العُلُوّ والتّدبير[2].

مثاله أيضاً تأكيده أنّ الله تعالى في السّماء وأنّه ينزل منها بمعنى الهبوط، وكان الأولى فهم ذلك بمعنى الرّفعة والعلوّ من جهة، وبمعنى قبول الأعمال أو نحو ذلك ممّا يناسب المكانة الإلهيّة السّامية[3].

* **الخطأ في التأويل:**

من مآخذ ابن فورك على ابن خزيمة أنّه تحدّث عن كلام الله تعالى

---

(1) ابن فورك: المصدر نفسه ص189. (2) ابن فورك: المصدر نفسه ص193.

(3) ابن فورك: المصدر نفسه ص196 و201؛ وانظر مثالاً آخر: من ص213 إلى ص216.

فوصفه بأنّه «كلامٌ متواصل لا سَكْتَ بينه»، وكانت هذه فرصَة ابنِ فورك ليتّهم صاحبه بفساد الرّأي، والمَيْلِ إلى رأي المعتزلة والكلام في كيفيّة صفاتِ الله تعالى. والغلط وقع لمن توهّم أنّ تجديد العبارات تجديدُ الكلام، ولم يفرّق بين ما هو كلام على الحقيقة وبين ما هو عبارةٌ عنه ودلالات عليه.

ب ـ مناقشة ابن فورك في نقده لابن خزيمة:

لعلّ أهمّ خطإ نرى أنّ ابن فورك يرتكبه في حقّ ابن خزيمة رحمهما الله تعالى هو أنّه يريد منه أن يكون أشعريّاً مثله، متمسّكاً بالمبادئ التي يعتنقها الأشاعرة حول صفات الله تعالى. ولئن كانت الصّفات الأزليّة السّبع من اعتقاد ابن خزيمة وابن فورك، وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسّمع والبصر، فإنّ تأويل هذه الصّفات ليس محلّ اتّفاق بينهما.

فأمّا ابن خزيمة رحمه الله تعالى فنراه سلفيّ العقيدة، يعتقد في صفات الله تعالى كما أخبر الله ﷻ عنها، ويأخذها على ظاهرها دون تأويل. وهو في ذلك يتّبع ما وجد عليه علماء الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشّام ومصر، فهم جميعاً يثبتون لله ما أثبته الله لنفسه. يقرّون بذلك بألسنتهم ويصدّقون ذلك بقلوبهم، من غير أن يشبّهوه بأحد المخلوقين. كلّ ذلك تمسّكاً بنصّ الخبر قرآناً كان أو سنّة. من ذلك قوله: «فالخبر يصرّح أنّ عرش ربّنا جلّ وعلا فوق جنّته»[1] وقوله: «فاسمعوا الآن الدّليل الواضح البيّن غير المشكل من سنّة النّبيّ ﷺ بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه...»[2].

هذا الموقف غير غريب على محدّث ثبتت لديه الأخبار من طرق صحيحة، بعضها متواتر. وهو يذكّرنا بموقف الإمام مالك رضي الله عنه عندما سُئل عن قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5] فقال: «الإستواء معلوم، والكيف غير معقول، والسّؤال عن هذا بدعة والإيمان به واجب»[3].

أمّا ابن فورك فمتكلّم بالدّرجة الأولى، مُنتمٍ إلى فرقة كلاميّة تؤوّل

---

(1) ابن خزيمة، كتاب التّوحيد ص104. (2) ابن خزيمة: المصدر نفسه ص162.

(3) ابن عاشور: التحرير والتّنوير: ج8 ق2 ص163.

الآيات والأحاديث الّتي يوهم ظاهرها التّشبيه، ولا تُأخذ هذه الأخبار على ظاهرها؛ لأنّ ذلك محال في حقّ الله تعالى من وجهة نظرها.

لذلك نرى المصنّف ـ وهو أشعريّ ـ يؤوّل هذه الأخبار في حوار عقليّ يعتمد معظم الأحيان على الفلسفة والمنطق واللّغة أكثر من اعتماده على الأخبار. وهو يصرّح أثناء ذلك بانتسابه إلى فرقة معيّنة وانتمائه إليها، كقوله:

«واعلم أنّ الأجسام ليست تحجب على الحقيقة في المحدثات أيضاً لأنّها في الحقيقة غير مانعة رؤية المحجوب المستور المغطّى ولا مانعة للمعرفة... على الأصحّ الصّحيح من مذاهبنا».

«وذلك أنّ المانع من معرفة الشّيء ورؤيته ومعاينة ما يمنع من وجود معرفته ومعاينته، وما يمنع من ذلك، فهو الذي يضادّ وجوده، وذلك لا يصحّ إلّا في العرضين المتضادّين المتعاقبين، ولا يصحّ أن يكون الجسم منعاً، ولا مانعاً من عرض أصلاً، لأجل أنّه لا يصحّ أن يكون بين العرض والجسم تناف وتضادّ على وجه من الوجوه»[1].

ليصل بعد ذلك إلى منع القول بأنّ الأزليّ أو المحدث محجوب بالشّيء من سائر الأجسام، وإنّما يقال هذه الأجسام حجاب عن رؤية المحجوب لما وراءه من أجل أنّ المانع من الرّؤية يحدث عنده فسمّي بما يحدث عنده. والمخلوقون هم المحجوبون عنه تعالى بحجاب يخلقه فيهم، وليس هو محجوباً لاستحالة كونه جوهراً أو جسماً محدوداً لأنّ ما يستره الحجاب يكون متناهياً جائزاً عليه المماسّة والمفارقة...

لئن كان ابن خزيمة نفسه شديد التعصّب على مخالفيه، وخاصّة من الجهميّة، فنراه يصبّ جام غضبه عليهم ويتوجّه إليهم بالسبّ والشّتم واللّعن والتّقبيح[2] فكان يعتمد خطاب القوّة لإقناعهم، فإنّنا لا نرى هذا الأسلوب

---

(1) ابن فورك: مشكل الحديث ص87.

(2) انظر أمثلة على ذلك عند: ابن خزيمة، كتاب التّوحيد ص5 ـ 8 ـ 9 ـ 10 ـ 21 ـ 22 ـ 24 ـ 25 ـ 26 ـ 27 ـ 28 ـ 33 ـ 35 ـ 36 ـ 38 ـ 41 ـ 47 ـ 49 ـ 52 ـ =

كفيلاً بوصول العقول إلى الحلول السليمة، كما لا نراه مساهماً في التّعايش السّلمي بين الاتّجاهات المختلفة.

بناء على كل ذلك لا نوافق ابن فورك في تعصّبه وتهجّمه على ابن خزيمة واتّهامه له بأنّه يخطئ ويتوهّم ويعدل عن الصّواب ويختار الفاسد من الآراء.

كما لا نوافقه على انتقاده لابن قتيبة ووصفه بالجهل والتّوغّل في تشبيه الله تعالى بِخَلْقِهِ، وأنّه حَادَ عن الصّواب وسَلَكَ طريق الخطأ[1] مع أنّ ابن قتيبة أيضاً أخذ طريق التّأويل بمقتضى لسان العرب كما سبق بيانه، ولم يكتف بالوقوف على الظّاهر من الألفاظ.

إلّا أنّ العصبيّة العقائديّة أو المذهبيّة من شأنها أن تُبرز المساوئ وتَكْفُرَ المحاسن. يمكن ملاحظة ذلك في المصنّفات التي كتبت في عهود انحطاط الأمّة الإسلاميّة، عَدَا بعض من دفعتهم حَميّة الدّفاع عن بيضة الدّين، فنبذوا التّقليد، ونظروا في مختلف الحديث ومشكله نظرة المجتهد الباحث عن الحقّ دون سواه، من أجل اتّباعه حيثما كان مثل العلّامة تقيّ الدّين أحمد ابن تيميّة (ت728هـ/ 1327م) وتلميذه شمس الدّين محمّد بن قيّم الجوزيّة (ت751هـ/ 1350م).

لكن لم أقف لهما على مؤلّف خاصّ بمختلف الحديث أو مشكله لذلك لم تشملهم هذه الدّراسة بالبحث المفصّل. مع ذلك لم تَخْلُ من الإشارةِ إِليهِمَا كُلّما لَزِمَ الأمر[2].

= 53 ـ 56 ـ 80 ـ 87 ـ 90 ـ 101 ـ 110 ـ 112 ـ 115 ـ 161 ـ 165 ـ 166 ـ 167 ـ 240 ـ 241 ـ 270 ـ 292 ـ 327 ـ 349 ـ 381 وفي هذه الصّفحة الأخيرة يقول: «على الجهميّة لعائن الله المتتابعة» وهو كلام كان الأولى أن يصون عنه لسانه ولا يشوّه به كتابه.

(1) انظر: ابن فورك: مشكل الحديث ص15 ـ 16.

(2) في الباب أيضاً كتاب التّحقيق في اختلاف الحديث لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي (ت597هـ/ 1200م) وهو مطبوع بالقاهرة سنة 1373هـ/ 1953م بتحقيق محمد حامد الفقي، وهو كتاب متخصّص في اختلاف أحاديث الأحكام عوّل عليه الزّيلعيّ كثيراً في نصب الرّاية. وكتاب دفع شبهة التّشبيه لابن الجوزي أيضاً، طبع ضمن =

نتيجة الفصل

- يعتبر ابن فورك متكلّماً بالدّرجة الأولى، رغم أنّه ألمّ بالحديث وعلومه وبالفقه وأصول التّفسير والأدب والنّحو واللّغة.

- شدّة المصنّف وصلابته مع مخالفيه كانتا سبباً في وفاته، كما ظهرتا بوضوح في كتابه عند نقده لابن شجاع الثّلجي ولابن قتيبة ولابن خزيمة، وكان الأولى به الحرص على كسب القلوب لا على كسب المواقف.

- الهدف من كتابه الدّفاع عن عقيدة التّوحيد وذلك بذكر ما اشتهر من الأحاديث الّتي توهم التّجسيم والتّشبيه ممّا يتسلّق به الملحدون للطّعن في الدّين، فخصّص القسمين الثّاني والثّالث للرّدّ على إمامين من أهل السنّة ممّا يوهم أنّهما داخلان ضمن من يطعنون في الدّين وليس الأمر كذلك.

- لم ينصف البعض هذا الإمام فنسبه إلى البدعة وهو منها بريء.

والأولى أن يكفّ المسلمون عن تبادل التّهم الّتي لم يجنوا منها إلّا التشتّت وضياع الأمور من بين أيديهم.

- إكثار المصنّف من الاستشهاد بالآيات القرآنيّة يؤكّد تمسّكه بالنّصّ وهو يأتي بالآية ليحتجّ بها على صحّة معنى يذهب إليه، أمّا الإسرائيليّات فهو يرفضها رفضاً قاطعاً لأنّ أحكام العقيدة لا تؤخذ إلّا عن يقين.

= رسائل سلفية ببيروت 1990م ألّفه للرّدّ على ثلاثة من الأئمّة الحنابلة هم أبو عبد الله الحسن بن حامد الورّاق (ت403هـ/ 1012م) وأبو يعلى محمّد بن الحسين الحنبلي (ت458هـ/ 1065م) وأبو الحسين علي بن الزّغواني (ت527هـ/ 1132م) لأجل أنّهم حملوا الصّفات على مقتضى الحسّ وأخذوا بالظّاهر فكان كلامهم صريحاً في التّشبيه، ذكر فيه ستّين حديثاً نبويّاً أبطل بعضها ووجّه بعضها الآخر توجيهاً يناسب تنزيه الله تعالى عن التّشبيه والتّجسيم.

ـ لم يذكر المصنّف في كتابه الأحاديث الصّحيحة فقط، بل ذكر الضّعيفة منها وحاول أن يؤوّلها بما يناسب المنزلة الإلهيّة، وبعضها موضوع كان الأولى ردّه وعدم التّعريج عليه بالتّأويل ولا بيان إلّا مجرّد التنبيه إلى كذبه، لكن لابن فورك وجهة نظر خاصّة فهو يريد أن يقطع سبيل النّقاش أمام خصومه، لذلك كان يحاول تأويل هذه الأحاديث دون بذل جهد كبير لمعرفة درجتها من الصحّة أو الضّعف.

ـ اعتماد اللّغة العربيّة أهمّ آليّات التّأويل عند ابن فورك، إليها الملجأ في رفع الإشكال عن الحديث الّذي يبدو مخالفاً للعقل أو مناقضاً لمنطوق الآيات الكريمة الّتي تنزّه الله تعالى عن الجسم والحدّ والشّبيه. وقد أقنعنا المصنّف بأنّه ذو معرفة كبيرة بأشعار العرب وأمثالهم وعاداتهم في الكلام وتصرّفاتهم في لغتهم.

ـ مع أنّ المصنّف لم يقصد وضع قواعد ينطلق منها لتطبيقها لحلّ «مشكل الحديث» فإنّ كتابه هذا قد تضمّن الكثير من القواعد الأساسيّة في هذا الفنّ، الّذي برز بشكل متميّز منفصل عن «مختلف الحديث». إذ نحا نحو تخصيص هذا الفنّ بأحاديث الذّات والصّفات.

ـ حاول ابن خزيمة أيضاً في كتاب التّوحيد أن يرفع الإشكال عن أحاديث الذّات والصّفات لكن بتجنّب التّأويل والسّعي إلى اعتمادها على ظاهرها دون البحث عن كيفيّتها، الأمر الّذي جعل ابن فورك ينتقده انتقاداً لاذعاً وصل إلى اتّهامه بفساد الرّأي وهذا تجنٍّ من إمام على إمام، منشؤه التّعصّب إلى المذهب، غفر الله لنا ولجميع المسلمين.

الفصل السّادس

مختلف الحديث في العصر الحديث

المبحث الأوّل: محاصرة السّنّة في العصر الحديث.

المبحث الثّاني: شبهة تعارض الأحاديث.

المبحث الثالث: شبهة معارضة الأحاديث للعقل والعلم.

المبحث الأوّل

محاصرة السُّنّة في العصر الحديث

تعرّضت السُّنّة النّبويّة منذ القرن الأوّل الهجريّ إلى المحاصرة، وقد دافع عنها الصّحابة ﷺ لأنّها مصدر أساسيّ من مصادر معرفة هذا الدّين.

أخرج الخطيب البغدادي بسنده عن عمران بن حصين ﷺ أنّ رجلاً قال له: «لا تحدّثونا إلّا بالقرآن»، فقال له عمران: «أرأيتَ لو وُكّلت أنت وأصحابك إلى القرآن، أكنت تجد فيه صلاة الظّهر أربعاً، وصلاة العصر أربعاً، والمغرب ثلاثاً، تقرأ في اثنتين...ثمّ قال: أيْ قوم، خُذوا عنّا، فإنّكم والله إن لا تفعلوا لتضلّنّ»[1].

في هذا الخبر إشارة إلى أنّ محاصرة السُّنّة لم تكن بشكل فرديّ بل كانت متجسّمة في مجموعة (أنت وأصحابك) وإن كانت غير مؤثّرة بحكم الوعي الجماعي بالدّور الهامّ الذي تقوم به السّنّة في التّشريع الإسلاميّ.

تواصل هذا التّيّار المحاصرُ للسّنّة في القرنين الثّاني والثّالث، وتصدّى له جماعة من المحدّثين والفقهاء مثل الإمام الشّافعي الّذي عقد في كتاب الأمّ فصلاً خاصّاً لمناقشة طائفة ردّت الأخبار كلّها[2] وفصلاً آخر في «الرّسالة» لحجّيّة خبر الآحاد[3]. كما تولّى ابن قتيبة رفع الحصار الّذي حاولت المعتزلة فرضه على السّنّة[4].

(1) الخطيب البغدادي: الكفاية ص15. (2) انظر: الشّافعي: الأمّ ج7، ص250.

(3) انظر: الشّافعي: الرّسالة ص243 ـ 257.

(4) انظر: الفصل الثالث من الباب الثالث من هذه الرّسالة ص378؛ والسّباعي: السّنّة ومكانتها ص134؛ وانظر: حسين (أبو لبابة): موقف المعتزلة من السّنّة النّبويّة ص73.

إلّا أنّ السّنّة النّبويّة أصبحت في هذا العصر عُرضة أكثر للطّعن والمحاصرة. فقد حاصرها المستشرقون الّذين يمكن تصنيفهم إلى ثلاثة إتّجاهات:

- اتّجاه يحمل بقايا حملة الحقد والعداء للإسلام، من أمثال «هنري لامنس» تأثّراً بـ«دورمنجم» و«رودنسون».

- اتّجاه اِدّعى الموضوعيّة لكنّ كتاباته مُلئت دسّاً وكيداً للسّنّة. من هؤلاء «جولدزيهر» و«مرجوليوث» و«ول ديورانت» صاحب «قصّة الحضارة».

- اتّجاه حاول تجنّب عيوب الاتّجاهين، لكنّه لم يسلم من التّناقض. ومن هؤلاء «مونتجمري وات» و«أرثر أربري»[1].

لكن جاء من أبناء المسلمين من ردّد أقوال هؤلاء المستشرقين عن حسن نيّة حيناً، ودسّاً وكيداً حيناً آخر. فهذا الأستاذ أحمد أمين ينصح الدكتور علي حسن عبد القادر الذي أثيرت حوله ضجّة بسبب ذكره لشبه المستشرقين وطعنهم في الإمام الزّهري: «خير طريقة لبثّ ما تراه مناسباً من أقوال المسترقين ألّا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهريين على أنّها بحث منك، وألبسها ثوباً رقيقاً لا يزعجهم مسّها؛ كما فعلت أنا في فجر الإسلام وضحى الإسلام»[2]. فماذا فعل الرّجل في كتابيه المذكورين؟

لقد أرّخ للسّنّة النّبويّة وتدوينها، وأكّد أنّ هذا التّدوين لم يتمّ في عهد الرّسول ﷺ؛ لذلك كثر الكذب في الحديث منذ حياة الرّسول ﷺ؛ حتّى أنّ البخاري اختار صحيحه من ستّمائة ألف حديث كانت شائعة في عصره؛ إلّا أنّ

---

(1) انظر: الذّيب (عبد العظيم): المستشرقون والتّراث، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتّوزيع، مصر، الطّبعة الثانية، 1408هـ/ 1988م، ص27؛ والعقيقي (نجيب): المستشرقون، موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتّى اليوم، طبع دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الرّابعة (د.ت) ج3، ص598 ـ 625؛ وشلبي (عبد الجليل): صور استشراقيّة، دار الشّروق، الطّبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م، ص17 ـ 23.

(2) انظر: السّباعي: السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي ص238.

طريقة مكافحة الوضع كانت شكليّة منصبّة على السّند. ثمّ تعرّض إلى أبي هريرة راوية الحديث الأوّل ﷺ منبّهاً إلى أنّ بعض الصّحابة شكّ في حديثه وكذّبه بعضهم[1].

قريب من هذا فعل «محمود أبو ريّة» في كتابه «أضواء على السّنّة المحمّديّة»؛ إذ ضمّ في أبحاثه آراء أئمّة الاعتزال وغلاة الشّيعة ودسّ المستشرقين، لكن دون أن يخلي كتابه من إشارات تتفاوت في القيمة من وجهة نظر إلى أخرى.

وظلّ بعض الباحثين من أمثال «حسين أحمد أمين» يردّد ما قاله المحاصرون للسّنّة، في حيف كامل للجهود التي بذلها المحدّثون لتخليصها من الشّوائب، ويصرّ على اتّهامهم بقاعدة مكذوبة عليهم، هي: «إن صحّ السّند وجب قبول الحديث مهما كان مضمون المتن»[2]، ليؤكّد أنّ المحدّثين لم يهتدوا بضوء الحقائق التّاريخيّة، وأنّ الشّكليات وحدها كانت الحكم بصدد صحّة الحديث أو ضعفه؛ فإذا ووجهوا بحديثين متناقضين صحيحي الإسناد ظاهراً حاولوا التّوفيق بينهما؛ فإن تعذّر التّوفيق طبّقوا نظريّة النّاسخ والمنسوخ؛ وأنّ هذا الصّنيع جعل من السّهل أن يخترع الكذّابون سلاسل رواة من الثّقاة يزعمون روايتهم لأحاديث يريدون نسبتها إلى النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام.

كما ظهر بالإنجليزيّة كتاب يحمل عنوان: The Documentation of Sunnah And Hadith لصاحبه «إبراهيم فوزي»[3] الذي يبدو غير متخصّص في

---

(1) انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام ص208 ـ 250، وضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطّبعة العاشرة (د.ت) ج2، ص130 ـ 133.

(2) انظر: حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين ص74؛ وانظر الرّدّ عليه: الهادي روشو: منتدى البكالوريا في التّفكير الإسلامي، سلسلة مراجعات البكالوريا، منشورات الأمانة القارّة للشّباب والتّربية 1994/ 1995، ص50 ـ 52؛ وعلي السّالوس (علي أحمد): قصّة الهجوم على السّنّة، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، الطّبعة الأولى، 1408هـ/ 1987م، ص38؛ ومحمّد أبو شهبة: دفاع عن السّنّة ص261 ـ 315.

(3) طبع الكتاب بالعربية تحت عنوان «تدوين السّنّة» ولا يحمل أيّ تعريف بصاحبه.

علم الحديث بل لا ينتمي إلى أيّ علم من العلوم الإسلاميّة، لكنّه يريد أن يفرض نفسه على السّاحة الفكريّة؛ فنقد في مقدّمته ما أسماه بالأصوليّة المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى أنّه من العلمانيّين التّقدّميّين! ليصل إلى أنّ الشّريعة الإسلاميّة عاجزة عن الوفاء بحاجات العصر، وهذا ما أكّده في الخاتمة. فكان كتابه «مجرّد تعبير عن أحكام مسبّقة اعتماداً على روايات منقولة قديمة وخروجاً على الموضوع»[1]، إذ إنّ عناصر كتابه هي: القسم الأوّل: تعريف السّنّة والخلافات على تدوينها، والقسم الثّاني: علوم الحديث، والقسم الثّالث: السّنّة بعد التّدوين.

لكنّه كرّر في كلّ هذه العناصر تلك الشّبهات التي أثارها بعض المستشرقين وأتباعهم، مهاجماً السّباعي والخطيب وصبحي الصّالح طاعنا في صحيحي البخاري ومسلم مشكّكاً في عدالة الصّحابة جميعاً[2].

كما ظهرت محاولات في الصّحافة تهدف إلى إعادة النّظر في مجموعة من الأحاديث النّبويّة من ذلك مقالات لأحد الباحثين من القطر اللّيبيّ[3] عمد فيها إلى أحاديث مخرّجة في صحيحي البخاري ومسلم فردّها جميعها وخرج بعد ذلك بقوله: «حسبنا كتاب الله ... فلا تفريط فيه من شيء»[4] وخلط في كلّ ذلك ما شاء بما شاء من حقّ وباطل.

---

(1) حنفي (حسن): السّنّة المحاصرة: مجلّة النّاقد، العدد 79 يناير (جانفي) 1995: ص16، وقد اعتمدت نقده رغم أنّي لا أقرّ آراءه العقديّة التي تنمّ عن عدم التّخصّص وتبدو غريبة عن الفكر الإسلاميّ موغلة في التّزلّف إلى الفكر الغربي كإحدى نتائج صدمة الحداثة.

(2) انظر: فوزي (إبراهيم): تدوين السنة، لندن، الطّبعة الأولى، 1994م، ص208 ـ 239 ـ 243 ـ 259، وفي الاتّجاه نفسه تسير الحملة الجديدة على السّنّة عندنا، تشويهاً وارتزاقاً.

(3) نشرت بصحيفة «الدّعوة الإسلاميّة» الصادرة عن جمعيّة الدّعوة الإسلاميّة العالميّة بطرابلس من 8/ 1/ 1986م إلى 28/ 5/ 1986م وصاحبها هو السّيّد محمّد أحمد ورّيث.

(4) ورّيث (محمد بن أحمد): أم على قلوب أقفالها، محاورات عقليّة في فهم الرّسول ﷺ، الدّار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1987م، ص123.

ممّا يزيد الباحثين حيرة وإرباكاً أنّ بعض علمائنا المشهورين قد حشروا أنفسهم ضمن محاصري السّنة واستغلّهم أعداء الإسلام أسوأ استغلال لمهاجمة الدّين نفسه. مثل الشيخ محمّد الغزالي رحمه الله تعالى صاحب كتاب «السّنة النّبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث» ذلك المصنّف الّذي أبدى فيه غضبه الشّديد على أهل الحديث وكال لهم الشّتائم[1] وهاجم فيه خبر الآحاد فردّ عدّة أحاديث أثبتها أصحاب الصّحاح[2].

من هؤلاء أيضاً الشيخ عزّ الدّين بليق صاحب كتاب «موازين القرآن والسّنّة للأحاديث الصّحيحة والضّعيفة والموضوعة» الّذي ادّعى فيه أنّه اكتشف أنّ صحيح البخاري يحتوي على أحاديث ضعيفة وموضوعة، وطالب بإشهار ضعفها وبطلانها، حجّته في ذلك أنّه عرضها على القرآن الكريم والمنطق السّليم[3].

إزاء هذا الحصار الشّديد الذي أراد البعض فرضه على السّنّة النبويّة في العصر الحديث قام الكثير من الغيورين ببذل جهودهم للدّفاع عنها، وصُنّفت كتب في ذلك منها:

ـ كتاب السّنة ومكانتها في التّشريع الإسلامي للدّكتور مصطفى السباعي، تولّى فيه الردّ على محمود أبي ريّة وأحمد أمين وما اتّبعا فيه المستشرقين من طعون على السّنّة.

---

(1) انظر: الغزالي (محمّد): السّنّة النّبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، السّنابل للثّقافة والعلوم، 1410هـ/ 1989م، ص19.

(2) انظر: الغزالي: المصدر نفسه ص16 ـ 18 ـ 22 ـ 23 ـ 26 ـ 32 ـ 40 ـ 87 ـ 122 ـ 126 ـ 127 ـ 132. وانظر أيضاً: كتابه قذائف الحق ص123 وكتابه الطريق من هنا ص65 ـ 66. رغم أنّه هو القائل: «من المؤسف أنّ بعض القاصرين ممّا لا سهم له في معرفة الإسلام أخذ يتهجّم على السّنّة بحمق، وقد يسرع إلى تكذيب حديث يسمعه لا لشيء إلّا لأنّه لم يرقه أو لم يفقهه» ص42 من كتابه «ليس من الإسلام».

(3) انظر: بليق (عزّ الدّين): موازين القرآن والسّنّة للأحاديث الصّحيحة والضّعيفة والموضوعة، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ/ 1983م، ص79.

ـ كتاب ظلمات أبي ريّة أمام أضواء السّنّة المحمدية، لمحمّد عبد الرزّاق حمزة.

ـ كتاب الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السّنّة» من الزّلل والتّضليل والمجازفة، لعبد الرّحمن المعلمي اليماني.

ـ السنّة المفترى عليها للمستشار سالم علي البهنساوي كتبه صاحبه للدّفاع عن السّنّة النّبويّة وكشف خصومها المُحْدَثين والقدامى، منهم أحمد أمين والسّيّد صالح أبو بكر صاحب كتاب «الأضواء القرآنيّة في اكتساح الأحاديث الإسرائيليّة وتطهير البخاري منها» وجولد زيهر، ومحمود أبو ريّة ومحمّد خلف الله وعزّ الدين بليق، وحسين أحمد أمين.

ـ دفاع عن الحديث النّبويّ وتفنيد شبهات خصومه، يليه كتاب مشكلات الأحاديث والتّوفيق بين النّصوص المتعارضة. لجماعة من العلماء.

ـ مشكلات الأحاديث النّبويّة وبيانها، لعبد الله بن علي النّجدي القصيمي. وهو كتاب يحتوي على الأحاديث النبوية التي استشكلها العقل البشري بسبب العلوم الحديثة.

ـ دفاع عن السّنّة وردّ شبه المستشرقين والكتّاب المعاصرين وبيان الشّبه الواردة على السّنّة قديماً وحديثاً وردّها ردّاً علميّاً صحيحاً. كتبه الدّكتور محمد أبو شهبة رحمه الله تعالى.

ـ دراسات جولد زيهر في السّنّة ومكانتها العلميّة. هي رسالة دكتوراه للأستاذ الدّكتور محسن عبد النّاظر بجامعة الزّيتونة.

ـ صور استشراقيّة للدّكتور عبد الجليل شلبي ومعركة التّبشير والإسلام له أيضاً.

ـ التّعارض في الحديث، هي رسالة دكتوراه للأستاذ الدّكتور لطفي الزغير بجامعة الزّيتونة.

كما نجد بحوثاً قيّمة تعمل على ردّ الاعتبار للسّنّة النّبويّة والدّفاع عنها وعن المحدّثين الذين نقلوها مثل رسالة الدّكتور محمّد الطاهر الجوّابي «جهود

المحدّثين في نقد متن الحديث النّبوي الشريف» ورسالة الدّكتور محمّد النّاصر الزعايري «ابن حجر ومقدّمته هدي السّاري»؛ وفي هذا الإطار أيضاً يمكن إدراج رسالة الدّكتور عفيف الصبابطي «الاختلاف في فقه أحاديث الأحكام: أسباب كلّيّة ونماذج تطبيقيّة»، وهذا الجهد ٱلمتواضع الذي نبتغي به وجه الله تعالى بالدفاع عن نبيّه عليه الصلاة والسّلام بمنهج أكاديمي علميّ، وفي حدود ما يسمح به المقامُ.



شبهة تعارض الأحاديث

لقد أقررنا منذ بداية هذه الرّسالة بوجود التّعارض الظّاهريّ بين الأحاديث النّبويّة، وحاولنا بكلّ موضوعيّة نفي التّعارض الذي يبدو بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والنّاسخ والمنسوخ... وخرجنا بنتيجة مهمّة هي أنّ ذلك لا يعدّ تعارضاً حقيقيّاً. فالعمل يكون بالخاصّ أوّلاً فيما دلّ عليه من استثناء ويبقى حكم العامّ كما هو فيما عدى ذلك. وكذلك المطلق والمقيّد. أمّا إذا رُفع الحكم بنصّ شرعيّ فالواجب العمل بالحكم الحديث وهو النّسخ ويُلغى العمل بالمنسوخ لأنّ الشّرع أبطل العمل به.

إلّا أنّ الاتّجاهات المحاصرة للسنّة النبويّة قد تمسّكت بشبهة تعارض الأحاديث لتتّهم رواتها من الصّحابة والتّابعين ومُخرجيها في صحاحهم والسّنّة نفسها بالتّشكيك في صحّة ما تحمله من أخبار، وبالتالي لتصل إلى إلغاء دورها التّشريعيّ، أو على الأقل لتأخير منزلتها وتقديم مصادر أخرى أقرب إلى «روح العصر». **وهذه نماذج من اعتراضات بعض المعاصرين بدعوى التّعارض:**

1 ـ كتابة السّنّة بين النّهي والإباحة:

من أهمّ الشّبه التي أثيرت حول السّنّة النّبويّة في العصر الحديث مسألة التّدوين. وهذه الشّبهة تقوم على عنصرين أساسيّن:

ـ تعارض الأحاديث بين النّهي عن كتابة السّنّة وإباحتها.

ـ النّهي عن كتابة السّنّة ثابت وهو دليل على أنّها غير حجّة. يؤكّد هذا أنّ الصّحابة والتّابعين ﷺ امتنع بعضهم عن التّحديث، ولم تُدوّن السّنّة إلّا

بعد مُضيّ مدّة طويلة تكفي لأن يحصل فيها التّبديل والتّغيير خطأ أو عمداً[1].

نقد هذه الشّبهة:

*** نقد الأسس الأوّل لهذه الشّبهة:**

قدّم نقّاد الحديث والمؤرّخون له عدّة إجابات لرفع التّعارض بين أحاديث النّهي والإباحة نشير إليها فيما يلي:

ـ أنّ النّهي خاصّ بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره. أمّا الإذن فهو في غير ذلك الوقت.

ـ أنّ النّهي خاصّ بكتابة الحديث مع القرآن في صحيفة واحدة، حتى لا يختلط القرآن بغيره.

ـ أنّ النّهي لمن خيف اتّكاله على الكتابة. أمّا الإذن فلمن خيف نسيانه أو لم يتّكل على الكتابة.

ـ أنّ النّهي كان خاصّا لمن خشي عليه الغلط فيما يكتب. أمّا الإذن فخاصّ بمن كان قارئاً ولا يخطئ في كتابه.

ـ أنّ النّهي منسوخ لأنّه كان أوّل الأمر ثمّ جاءت الإباحة. وقد اختار هذا الرّأي الأخير الكثير من علماء المسلمين[2].

والرّأي الذي يبدو الأكثر صواباً هو أن النّهي متقدّم وهو ثابت في حقّ من يخطئ، والإذن متأخّر لكنّه خاصّ بحالة الأمن من الالتباس. ولا يحقّ لنا ادّعاء النّسخ دون حجّة ثابتة مع إمكانيّة الجمع بين الأحاديث.

بناء على ذلك لم يعد القول بأن الأحاديث في هذه المسألة متعارضة بالشّكل الّذي يجعلنا نشكّك فيها جميعها أمراً مقبولاً، بل هو قول متهافت، يدلّ على أنّ صاحبه التزم بأفكار مسبّقة، ورفض أيّ رأي آخر ولو كان أكثر صواباً.

---

(1) انظر: فوزي: تدوين السنة ص37 ـ 64.

(2) انظر: النّووي: شرح صحيح مسلم ج10، ص457؛ وابن حجر: فتح الباري ج1، ص185؛ والسّيوطي: تدريب الرّاوي ج2، ص65 ـ 67؛ وشاكر: الباعث الحثيث ص132 ـ 133: والعشّ: تصدير تقييد العلم: 16 ـ 22.

* نقد الأساس الثاني لهذه الشبهة:

لا يدلّ نهي النّبيّ ﷺ عن كتابة السنّة على رغبة في عدم نقلها للنّاس ورفض حجيّتها. كما أنّ الكتابة ليست من لوازم الحجيّة إنّما تحصل صيانة الحجّة بعدالة حاملها[1].

أمّا تفصيل هذا الجواب فقد يطول بوجه يفقد رسالة كهذه توازنها. لكن يكفي أن نشير إلى أنّ القرآن الكريم يأمر بشكل قاطع بإتّباع الرّسول ﷺ في كلّ أمرٍ ونهي ولم يقيّد ذلك بحياته، بل نصّ على وجوب طاعته وعدم التّخلّي عن تعاليمه ولو بعد موته فقال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔاۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [آل عمران: 144]، كما أكّد الرّسول الكريم ﷺ على التّمسّك بالقرآن والسّنّة باعتبارهما المستند الحقيقي لكمال الهداية واجتناب الزّيغ والضّلال؛ فأعلن أنّ من رغب عن سنّته فليس منه[2].

لذلك رأينا رسول الله ﷺ حريصاً على تبليغ العلم إلى الغير فقال: **«بلّغوا عنّي ولو آية، وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النّار»**[3].

ومن العلم المطلوب الفقه في الدّين، ومنه كيفيّة أداء الصّلوات، ولن نجد ذلك في الكتاب الكريم إلّا مجملاً، تولّت السّنّة بيانه. فتكون السّنّة ضروريّة ضرورة الكتاب نفسه، ويكون نقلها إلى الأجيال أيضاً من الضّرورات الدّينيّة.

---

(1) انظر: عبد الخالق (عبد الغنيّ): حجّية السّنّة، دار الوفاء، الطّبعة الثّالثة، 1418هـ/ 1997م، ص399.

(2) انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب النّكاح ج1، باب الترغيب في النكاح ج9، ص89، ح5063 وأبا داود: السّنن، كتاب التّطوّع 27، باب ما يؤمر به من القصد في الصلاة ج4، ص48، ح1369.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء 50، باب ما ذكر عن بني إسرائيل ج6، ص361، ح3461 والتّرمذي: السّنن، كتاب العلم: 13، باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل ج5، ص40، ح2669.

غير أنّه لا يلزم كتابتها حتّى يوثق بها؛ إذ كلّنا يعلم أنّ القرآن الكريم قد حدّثنا عن أناس من الأمم السّابقة يكتبون الكتاب بأيديهم ﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 79]، والقرآن الكريم لم ينزل إلينا من السّماء مكتوباً؛ بل نُقل إلينا عن طريق الثّقة المعصوم، في أمّة لا تثق كثيراً بالكتابة؛ لأنّها أمّة مطبوعة على الحفظ، ساعدها على ذلك بساطة معيشتها وحدّة ذكائها وخبرتها بأساليب لسانها.

إضافة إلى أنّ الكتابة كانت وقتها بدائيّة في أساليبها ووسائلها، عرضة للأخطاء الشّنيعة بسبب أنّها عارية عن النّقط والشّكل؛ لذلك كانوا يحذّرون منها؛ وبالغ بعضهم فنهى طلّاب العلم عن الأخذ عن أصحاب الصّحف[1].

أمّا امتناع بعض الصّحابة والتّابعين ﷺ عن تدوين السّنّة فهذا موقف منهم لا يلزم غيرهم، رغم وجود مبرّراته الّتي كنت أشير إليها منذ قليل. لكن وللأمانة التّاريخية، فإنّنا نسجّل الخيانة العلميّة التي قام بها صاحب كتاب «تدوين السّنّة» الّذي راح يؤكّد في صيغة قاطعة أنّ الصّحابة تشدّدوا في منع كتابة السنّة تمسّكاً بحديث رسول الله ﷺ الذي نهى فيه عن كتابتها، وأنّهم كانوا يُتلفون ما كتب منها. وأنّه لم يرد على لسان أحد من الصّحابة أنّ النّبي ﷺ نسخ حديث النّهي عن كتابتها.

وراح يتخيّر من النّقول ما يخدم رأيه هذا، معرضاً عن مواقف الصّحابة الذين كتبوا السنّة، مهملاً للنّقول التي ورد فيها إثبات كتابة السنّة في عهد الصّحابة والتّابعين، ليحاول إقناعنا بالنّتيجة التي رسمها مسبّقاً لنفسه وهي أنّ إباحة تدوين السنّة إنّما كان بعد مضيّ القرن الأوّل للهجرة، وهذا ما يوهمه ذلك العنوان الذي وضعه لفصله الرّابع معتمداً على قول محمّد بن شهاب الزّهري (124هـ/ 742م): «لم يدوّن هذا العلم أحد قبل تدويني» ليؤكّد أنّ الصّحف الّتي يزعم علماء الحديث أنّها كتبت في عهد الرّسول ﷺ لم يصل شيء منها إلى الرّجال الذين قاموا بتدوين الحديث في القرن

---

(1) انظر: عتر: منهج النقد في علوم الحديث ص423.

الثالث الهجري[1].

ولا نرى هذا الكلام إلّا قلّة إطّلاع على موارد المحدّثين، وبعداً عن الاختصاص. وكان الأولى بهذا الكاتب أن يتثبّت قبل أن يكتب ما يفصح عن هذه الآراء المسبّقة التي تخلو من الأمانة العلميّة. إمّا سوء نيّة أو إتّباعاً لأراء المستشرقين الطّاعنين[2]. لذلك نراه يذكر الخبر ثمّ ينفي وروده ثم يعود فيشكّك فيه، ولا يستقرّ له قرار. فلا يجزم برأي إلّا ليؤكّد نفيه. ثم لا يقرّ في الأخير إلّا ما سبق أن رسمه لنفسه من أفكار حول تدوين السنّة وما حوته من أحكام تشريعيّة يتعلّق معظمها بالمعاملات من جنايات وعقود وزواج وطلاق ووصيّة وإرث، فأساء في ذلك لنفسه ولدينه، عفا الله عنا وعنه.

2 ـ أحاديث العدوى والوقاية:

هذه شبهة قديمة حديثة، أثارها المشكّكون في الأحاديث، الحريصون على اتّهام المحدّثين برواية المتناقض. وقد أوردها ابن قتيبة الدينوري من أجل ردّها؛ كما أوردها ابن جرير الطّبري وتولّى إزالة التّعارض الظّاهريّ بين الأحاديث التي يُثبت بعضها وجود العدوى ويأمر بالوقاية منها وبين الأحاديث التي تنفي العدوى مطلقاً وتعدّها من أمور الجاهليّة؛ كما تناولها غيرهما بالبيان والتّوضيح.

فأمّا العدوى فهي انتقال المرض من كائن حيّ إلى آخر. وهذا أمر واقع يدلّ عليه النّصّ والاستقراء والطّب والإجماع[3]، لذلك قال النّبيّ ﷺ: «لا

---

(1) انظر: فوزي: تدوين السنة ص48 ـ 64

(2) انظر للتوسّع: عبد الخالق: حجّية السنة ص383 ـ 494؛ والبهنساوي: السّنّة المفترى عليها ص51 ـ 69، «أبو شهبة» (محمّد بن محمّد): دفاع عن السّنّة وردّ شبه المستشرقين والكتّاب المعاصرين وبيان الشّبه الواردة على السّنّة قديماً وحديثاً وردّها ردّاً علميّاً صحيحاً، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى 1411هـ/ 199م، ص19 ـ 26؛ العشّ: تصدير تقييد العلم للخطيب البغدادي ص15 ـ 22؛ عجاج الخطيب: السّنة قبل التدوين ص293 ـ 381.

(3) انظر: القصيمي (عبد الله بن علي النّجدي ت1353، ص1935م): مشكلات =

يورد ممرض على مصحّ»[1]. ونصح النّبيّ ﷺ أحد صحابته قائلاً: **«فرّ من المجذوم كما تفرّ من الأسد»**[2]، وطبّق الرّسول عليه الصّلاة والسّلام هذه التّعليمات على نفسه وذلك أنّه قال لمجذوم قدم عليه في وفد ثقيف لمبايعته: **«قد بايعناك فارجع»**[3]. وأمر أمّته بالحجر الصّحّي قائلاً: **«إذا سمعتم بالطّاعون في أرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع وأنتم بأرض فلا تخرجوا فراراً منه»**[4].

وأمّا قوله ﷺ: **«لا عدوى»**[5] فلعلماء المسلمين عدّة أوجه لرفع التّضادّ بينه وبين ما تقدّم من وجود العدوى وثبوتها[6]. منها:

- أنّ قوله: **«لا عدوى»** نهي وليس نفياً. ومعناه لا يعدي بعضكم بعضاً، بل اتّقوا العدوى وتجنّبوها. وهذا وجه سائغ في اللّغة، منه قول الله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: 197] فهذه كلّها منهيّات وليست منفيّات.

- أنّ هذا الحديث نفي لاعتقاد جاهليّ كان متبوعاً بسلوك اجتماعيّ فيه

= الأحاديث النّبويّة وبيانها: مراجعة وتحقيق الشيخ خليل الميس، دار القلم، لبنان، الطّبعة الأولى، 1405هـ/ 1985م، ص79 ـ 80.

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الطّبّ 54، باب لا عدوى ج10، ص208 الحديث 5774؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب السّلام ص104 ـ 105، باب 33 لا عدوى ولا طيرة ج4، ص1743 ـ 1744.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الطّبّ 19، باب الجذام ج10، ص132 الحديث 5707.

(3) مسلم: صحيح مسلم، كتاب السّلام 126، باب اجتناب المجذوم ونحوه ج4، ص1752 وابن ماجه: السّنن، كتاب الطّبّ 44، باب الجذام ج2، ص1172، الحديث 3544.

(4) حديث صحيح أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الطّبّ 30 الحديث 5728 ـ 5729 ـ 5730.

(5) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الطّبّ 19 و54؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب السّلام 101 ـ 109 الباب 33 لا عدوى ولا طيرة 4، ص1742 ـ 1745.

(6) انظر للتّوسّع: ابن قيّم الجوزية: زاد المعاد ج4، ص116 ـ 120؛ وابن حجر: فتح الباري ج10، ص133 ـ 137.

الإذاية الكبيرة للمريض، إذ كانوا يبالغون في أمر العدوى والتّشاؤم فيمتنعون عن زيارته والقيام عليه، فنهاهم عن هذا السّلوك المشين.

- أنّ الحديث يخبر أنّ العدوى لا تؤثّر بنفسها وإنّما بقدر الله. وهذا إعلام للأمّة بأنّ كل واحد لن يصيبه إلا ما قدر الله له. يؤكّد ذلك أنّه ورد فيه قوله: «فمن أعدى الأوّل؟».

- أنّ هذا الحديث غير محفوظ، فأبو هريرة ﷺ كان يرويه، ثم شكّ فيه، فتركه، وراجعوه فيه، وقالوا: سمعناك تحدّث به عن رسول الله ﷺ، فأبى أن يحدّث به، واستمرّ على إنكاره له في غضب ظاهر[1]. فإذا كان راويه قد أنكره فإنّه لا يرتقي إلى معارضة الحديث الثّابت. ويكون ردّه أولى من محاولة الجمع بين متضادّين ولو في الظّاهر.

والذي نراه في المسألة أنّ الجمع بين الحديثين ممكن وذلك بإثبات العدوى من جهة والاعتقاد بأنّها لا تؤثّر بذاتها من جهة أخرى، دون أن يعني ذلك إهمال الجانب الوقائي في المسألة، فقد يكون السّليم حاملاً للجراثيم دون أن تظهر عليه أعراض أيّ مرض، ثمّ ينقلها إلى شخص آخر تكون سبباً في هلاكه.

3 ـ الاستلقاء بين النّهي والإباحة:

بعد تشكيكه في صحّة نقد المحدّثين للأخبار الّتي يروونها واعتمادهم على تفحّص الأسانيد دون الاهتمام بمحتوى المتون، يذكر إبراهيم فوزي حديثين أخرجهما مسلم في صحيحه مع أنّهما متعارضان، ولم ينتبه إلى ما يحملان من تعاليم متناقضة رغم سلامة سنديهما: الأوّل حديث جابر بن عبد الله ﷺ قال: «إنّ رسول الله ﷺ نهى أن يرفع الرجل إحدى رجليه على الأخرى وهو مستلق على ظهره»[2]. والثّاني: حديث عبادة بن تميم عن أبيه

(1) انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الطّبّ 53، باب لا هامة ج10، ص206، ح5771؛ والنّووي: شرح مسلم ج9، ص59.

(2) مسلم: صحيح مسلم، كتاب اللّباس 72، باب 21 في الاستلقاء على الظهر ج3، ص1661.

قال: «أنّه رأى رسول الله ﷺ مستلقياً في المسجد واضعاً إحدى رجليه على الأخرى»[1].

نقد الكاتب:

هذه الشّبهة قديمة أجاب عنها الشّارحون للحديث النّبوي جيلا بعد جيل.

وإنّ القاعدة الأساسيّة التي ننطلق منها لمناقشة هذا الكاتب هي أنّ الأحكام الشّرعيّة كلّها تهدف إلى تحقيق مقاصد معيّنة يمكن إرجاعها إلى قسمين:

- جلب مصلحة.
- ودرء مفسدة.

لو فتح الكاتب صحيح مسلم لوجد فيه علّة النّهي عن نوع معيّن من الوضعيّات الجسديّة، وهي لا تخرج عن هذا الإطار. فقد نهى النبيّ ﷺ عن الاحتباء في ثوب واحد كاشفاً عن فرجه. والاحتباء هو أن يقعد الإنسان على أليته وينصب ساقيه ويحتوي عليهما بثوب أو نحوه أو بيده وهي عادة للعرب في مجالسهم.

بما أنّ لدينا حديثين أحدهما ينهى عن الفعل والآخر يبيحه دون حرج وليس لدينا دليل على تقدّم أحدهما على الآخر حتى نحكم بالنسخ، وبما أنّ نبيّنا ﷺ لا ينطق على الهوى فإنّنا نحتكم إلى العقل والواقع لنصل إلى أن النّهي إنّما هو خاصّ بحالة الخوف من انكشاف العورة نتيجة هذه الجلسة. أمّا إذا أمن الإنسان ذلك فإنّ الحرج يرتفع، ويكون فعل النّبي ﷺ مجرّد بيان للجواز وقت الاستراحة لا عند مجتمع النّاس بما عرف من عادته ﷺ من الجلوس بينهم بالوقار التّام[2].

---

(1) مسلم: صحيح مسلم، كتاب اللّباس، ح75، باب 22 في إباحة الاستلقاء... ج3، ص1662 والحديث عند البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الصّلاة 85، باب الاستلقاء في المسجد ج1، ص466، ح475.

(2) انظر: ابن حجر: فتح الباري ج1، ص466 ـ 467؛ والأبي: إكمال إكمال العلم ج5، ص391 ـ 392.

لا نرى أنّ ٱلعَقْلَ البشري سيناله التّعب الشّديد للتّوفيق بين الحديثين.

لكنّ الكاتب المعاصر انطلق من نتيجة مسبّقة أراد أن يبحث لها عن أيّ مثال يمكن أن يؤيّدها. الدّليل على هذا هو أنّه ذكر هذين الحديثين تحت عنوان «أحاديث في الصّحيحين مخالفة للعقل والشّريعة»[1] وقال بأنّه ورد في الصّحيحين أحاديث عديدة أسندت إلى النبيّ ﷺ لا يمكن أن نقول عنها إلّا أنّها مستهجنة ومخالفة للشّريعة، ونبرّئ النّبيّ ﷺ أن يقولها، وبينها أحاديث ليس فيها سنّة ولا تشريع ولا عبادة وهي خالية من كلّ مضمون علميّ أو اجتماعيّ أو ديني». هكذا قال[2].

فهل في هذين الحديثين مخالفة لعقل أو لحكم شرعيّ؟ أم هل فيهما أمور مستهجنة نبرّئ النّبيّ ﷺ أن يقولها؟ أم ليس فيهما سنّة ولا تشريع؟ أم أنّهما خاليان من كلّ مضمون اجتماعي...؟

لا يبدو الأمر كذلك من أيّ وجه. فإن كان كذلك فلماذا لم يبيّنه الكاتب - ولن يقدر على ذلك من وجه مقنع - بل اكتفى بهذا العنوان وهذه الكلمات العامّة الفضفاضة، ثمّ اقتصر على ذكر الحديثين دون بيان وجه رفضهما وتبرئة النّبيّ ﷺ منهما؟

(1) انظر: فوزي: تدوين السنة ص259 - 261.

(2) انظر: فوزي: المصدر نفسه ص259 - 261.



المبحث الثّالث

شبهة معارضة الأحاديث للعقل والعلم

تعرّضت مجموعة كبيرة من الأحاديث الثابتة الصّحيحة إلى نقد من بعض المعاصرين لكونها في نظرهم تعارض العقل أو تتنافى مع مقرّرات العلم الحديث.

بعض هذه الأحاديث استشكلها المعتزلة من قبل، وردّ عليهم ابن قتيبة الدّينوري (ت276هـ/ 889م) في كتابه «تأويل مختلف الحديث» مثل حديث الذّباب، وحديث سحر النّبيّ ﷺ، وأحاديث المسيح الدّجّال، وحديث نزول عيسى عليه السّلام، وحديث موسى مع ملك الموت، وحديث الإسراء والمعراج، وحديث شقّ صدر النّبيّ ﷺ ... إلخ؛ حجّتهم في ذلك أنّ العادة لم تجر بهذا؛ فأنكر عقلهم وقوع ما أخبرت به الأحاديث النّبويّة التي لم تصدر في الواقع عن عقل بشريّ محض، إنّما نطق صاحبها عن وحي إلهيّ. قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ③ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ④﴾ [النّجم: 3 ـ 4].

وقد تطوّع كلّ واحد من هؤلاء المعاصرين بذكر طائفة من الأحاديث التي لم يستسغها عقله، وبذل بعضهم جهده لاستنباط قواعد جديدة لنقد الحديث[1] أساسها قبول ما قبله العقل وردّ ما لم يقبله.

ولن نتعرّض في هذه الرّسالة إلى كلّ هذه الأحاديث ولا إلى كلّ من استشكل شيئاً من أحاديث رسول الله ﷺ وحكم بردّها بحجّة أنّ العلم الحديث يخالفها أو أنّ عقله لم يقبلها. فقد تولّى الكثير من الباحثين المسلمين الرّدّ

---

(1) انظر: أمين (أحمد): فجر الإسلام ص217 ـ 218 وضحى الإسلام ج2، ص130؛ وأمين (حسين): دليل المسلم الحزين ص74.

على هؤلاء[1] كما أنّ المقام لا يسمح بعرض ذلك كلّه ونقده؛ لأنّ هذا العمل ينبغي أن يكون في دراسات متعدّدة الاختصاصات إنّما سنكتفي بالإشارة إلى ثلاثة أنواع من الاعتراضات: مخالفة الحديث للواقع، وللعقل، وللعلم.

1 ـ شبهة مخالفة الحديث للواقع:

حامت حول الكثير من الأحاديث شبهة مخالفتها للواقع، واستشكلتها بعض العقول. مثال ذلك حديث «السّاعة» الّذي رواه البخاري ومسلم وغيرهما. روي بألفاظ مختلفة، اختار منها أحمد أمين الرّواية التّالية: «لا تبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»[2]، ليستنتج منها أنّ البخاري على جليل قدره ودقيق بحثه يثبت أحاديث دلّت الحوادث الزّمنيّة والمشاهدة التّجريبيّة على أنّها غير صحيحة.

كما اعتمد الشيخ عزّ الدّين بليق حديث قريباً من معناه للطّعن فيه وفي صحيح البخاري، غيرة منه على الأحاديث الصّحيحة؛ لأنّ السّكوت على ذلك سيؤدّي إلى فتح الباب على مصراعيه للشّكّ في كلّ الأحاديث النّبويّة في رأيه؛ ولا سيما إذا قاموا بتفنيدها وبيان تعارضها مع آيات القرآن الكريم ومع العقل السليم والمنطق القويم[3].

نقد هذا الرّأي:

إذا تصفّحنا صحيح البخاري وصحيح مسلم وجدنا في هذا الرّأي الكثير من التّجنّي على الصّحيحين.

ذلك أنّ البخاري ـ كعادته في كتابه كلّه ـ قد أخرج هذا الحديث في

---

(1) انظر مثلاً: السباعي: السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي ص270؛ أبو شهبة: دفاع عن السّنّة ص330؛ النّجدي القصيمي: مشكلات الأحاديث النّبويّة وبيانها ص9 وما بعدها؛ المعلّمي (عبد الرحمٰن بن يحيى اليماني): الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السّنّة المحمّديّة من الزّلل والتّضليل والمجازفة، المكتب الإسلامي، 1395هـ/ 1985م، ص171. . . . إلخ.

(2) انظر: أمين (أحمد): فجر الإسلام ص218.

(3) انظر: بليق: موازين القرآن والسّنّة ص80.

ثلاثة مواضع وفي أبواب متفرّقة؛ وما أتى به مختصراً في كتاب العلم ذكره مطوّلاً في كتاب مواقيت الصّلاة. وإليك الرّواية كاملة:

عن عبد الله بن عمر ﷺ قال: صلّى النّبيّ ﷺ صلاة العشاء في آخر حياته، فلمّا سلّم قام النبي ﷺ فقال: **أرأيتكم ليلتكم هذه؟ فإنّ رأس مائة سنة لا يبقى ممّن هو اليوم على ظهر الأرض أحد.** فوهل النّاس في مقالة النّبيّ ﷺ إلى ما يتحدّثون في هذه الأحاديث عن مائة سنة، وإنّما قال النّبيّ ﷺ: **لا يبقى ممّن هو اليوم على ظهر الأرض**، يريد بذلك أنّها تخرم ذلك القرن»[1].

لقد استشكل الصّحابة ﷺ هذا الحديث؛ لأنّهم لم ينتبهوا إلى لفظة وردت فيه، لكنّ ابن عمر ﷺ رفع هذا الإشكال ورفع الغموض بشكل نراه كافياً لردّ كلّ المزاعم التي حامت حول الحديث الذي فسّر بعضه بعضاً. ومن المؤسف حقّاً أن يبحث في هذه المسألة أحد المعاصرين دون أن يرجع إلى المصدر الأمّ، ثمّ يتحوّل إلى ما كتبه المرحوم مصطفى السّباعي متّهماً إيّاه بالمغالطة وبتقديم التّفاسير الباطلة لهذا الحديث[2].

إنّ الشّيخ مصطفى السّباعي رحمه الله تعالى لم يأت بشرح ذاتي للحديث، بل نقل ما قاله ابن عمر، وما ذكره النّووي في شرحه لصحيح مسلم وما علّق به ابن بطّال وابن حجر لرفع الإشكال عن هذا الحديث الذي يبدو مشكلاً إذا رُويَ مُختصراً[3] ويكون معنى الحديث أنّه عند انقضاء مائة سنة من مقالته تلك ينخرم ذلك القرن فلا يبقى أحد ممّن كان موجوداً حال تلك المقالة. ويدلّ على هذا الفهم رواية صحيح مسلم: «ما من نفس منفوسة

---

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المواقيت 40، باب السّمر في الفقه والخير بعد العشاء ج2، ص60، ح601؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب فضائل الصّحابة 217، باب قوله ﷺ: «لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم» ج4، ص1965.

(2) انظر: فوزي: تدوين السّنّة ص242.

(3) انظر: السّباعي: السّنّة ومكانتها ص279 ـ 282؛ وابن حجر: فتح الباري ج1، ص188 ـ 189، ج2، ص39 و60 ـ 61. وانظر أيضاً: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص99؛ والطّحاوي: مشكل الآثار ج1، ص161.

اليوم، تأتي عليها مائة سنة، وهي حيّة يومئذ»، وقد دلّ الاستقراء التّاريخيّ أنّ آخر الصّحابة موتاً هو عامر بن واثلة ﷺ وقد توفّي سنة عشر ومائة، فتحقّق ما أخبر به النّبيّ ﷺ، وبطل سعي الذين حاولوا أن ينقلوا الحديث من معجزة إلى شبهة.

2 ـ شبهة مخالفة الحديث للعقل:

من أشهر الأحاديث التي أثيرت حولها شبهات كثيرة بسبب عدم موافقتها لعقول بعض المعاصرين حديث عائشة ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ سحر[1]. حجّة عقولهم في ردّ هذا الحديث عند الشيخ محمّد عبده أنّه خبر آحاد ولا يؤخذ بخبر الآحاد عندهم في العقائد، وأنّه يحطّ من منصب النّبوّة، ويشكّك بها، وأنّ تجويزه يمنع الثّقة بالشّرع. وصرّح بعضهم بأنّ السّحر في مفاهيم عصرنا لا وجود له، وأنّه من أوهام السّابقين[2].

نقد هذا الرّأي:

فأمّا الشيخ محمّد عبده فقد كفانا تلميذه محمّد رشيد رضا الرّدّ عليه، معتذراً له[3]. إلّا أنّ الإمام أبا محمّد عبد الله بن قتيبة (ت276هـ/ 889م) تناول هذه الشبهة وردّ على المعتزلة الّذين رفضوا هذا الحديث. كما أشار الشّرّاح إلى عدّة أوجه تناسب الفهم السّليم لهذا الحديث، على ضوء العقل والنّقل.

فأمّا السّحر فثابت بدليل النّصّ القرآنيّ الّذي نؤمن به جميعاً. وقد علّمنا القرآن الكريم أن نستعيذ بالله ﴿وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴿4﴾﴾ [الفلق:

---

(1) انظر: البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق: 11، باب صفة إبليس وجنوده 6، ص239 الحديث 3268؛ ومسلم: صحيح مسلم، كتاب السّلام 43 الباب 17 السحر ج4، ص1719 ـ 1720.

(2) انظر: فوزي: تدوين السّنّة ص246.

(3) انظر مثلاً: محمد رشيد رضا: تفسير سورة الفاتحة ص130 ـ 131 مطبعة المنار. وانظر: عبد المجيد المحتسب: اتّجاهات التّفسير في العصر الرّاهن ص148 ـ 149 مكتبة النّهضة الإسلاميّة، عمّان.

4]. والنّفّاثات هي السّاحرات كما جاء في التّفسير المأثور عن الصّحابة والتّابعين[1].

أمّا سحر النّبيّ ﷺ فقد قامت الدّلائل الثّابتة على صحّته ووقوعه. ولا نرى في ذلك مانعاً عقليّاً ولا شرعيّاً للأسباب التّالية:

- أنّ أعداء الرّسل قد قتلوا أنبياءهم وعذّبوهم بألوان العذاب؛ وقد سُمّ رسول الله ﷺ. والسّحر أيسر خطباً من القتل والتّعذيب. ولا يطعن ذلك في العصمة البدنيّة لأيّ رسول من رسل الله تعالى عليهم الصّلاة والسّلام.

- أنّ الحديث لا يخالف القرآن الكريم في نفي السّحر عن النّبيّ ﷺ لأنّ المشركين لم يريدوا بقولهم: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾ [الإسراء: 47، والفرقان: 8] أنّه عليه الصّلاة والسّلام قد سحر ثمّ شفي كما جاء في هذا الحديث، إنّما يعنون بذلك أنّ ما جاء به من وحي إنّما كان عن جنون وسحر، وهذا واضح جليّ لكلّ من تتبّع النّصوص القرآنيّة التّي تعرّضت لهذا[2].

- إن كان رفضهم لهذا الحديث بناء على أنّه إذا جاز أن يتخيّل النّبيّ ﷺ ما ليس بواقع واقعاً في غير أمور الدّين لجاز ذلك فيها أيضاً، فإنّ هذا الرّأي مردود لأنّ كلّ رسول معصوم من الخطإ والتّغيير والتّبديل في أمور الدّين، فلا يجوز له ما يخلّ بالرّسالة.

- هل رفضوا هذا الحديث بناءً على أنّ النّبيّ ﷺ أصبح يخيّل إليه أنّه يفعل الشّيء وما يفعله؟ فهل سيرفضون الآية الكريمة التي تحدّث عن النّبيّ موسى عليه السلام أنّه أمام سحرة فرعون أصبح ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 66]؟

- قد فسّرت بعض الرّوايات حقيقة ما كان يخيّل لرسول الله ﷺ أنّه فعله ولم يفعله: فقد كان يخيّل إليه أنّه وطئ زوجاته ولم يكن وطئهن. وهذا لا يطعن في النّبوّة أصلاً؛ لأنّه أمر بشريّ، كثيراً ما يقع للإنسان وهو في المنام،

(1) انظر مثلاً: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج4، ص614 ـ 615؛ والشوكاني: فتح القدير ج5، ص706.

(2) انظر: أبو شهبة: دفاع عن السّنّة ص225.

فلا يبعد أن يخيّل إليه في اليقظة[1].

إنّ ردّ الأحاديث لأدنى شبهة وتوهّم مخالفتها للعقل أصبح اليوم «موضة» لبعض محترفي البحث في الفكر الإسلامي **من غير أهل الاختصاص**، ولا نراه من التّحقيق العلمي في شيء، بل هو علامة على الاستسلام للرّفض المطلق والالتجاء إلى الخمول الفكري الذي يدفع بصاحبه إلى التّناقض والخروج بالنّتائج الغريبة التي لا يقبلها عقل معتدل.

3 ـ شبهة مخالفة الحديث للعلم:

كثيرة أيضاً هي الأحاديث التي حامت حولها شبهة مخالفة العلم الحديث ونتائجه القاطعة؛ ذكر الأستاذ أحمد أمين مجموعة منها تعدّ على الأصابع؛ ثمّ جاء صاحب «تدوين السّنّة» فوضع قائمة طويلة حوت كلّ حديث بدت فيه أدنى شبهة مخالفة للعلم أو العقل[2]. وسنأخذ مثالاً واحداً ممّا ادّعى عليه أنّه يخالف العلم: وهو حديث الذّباب.

نعم؛ هو حديث سبق أن اعترض عليه بعض المتكلّمين، وردّوه بحجّة أنّ النّظر يكذّبه. لكنّ رفض هذا الحديث تجدّد في عصرنا هذا، وبشكل جديد أيضاً.

نصّ الحديث في إحدى رواياته هو: «**إذا وقع الذّباب في إناء أحدكم فليغمسه كلّه، ثمّ ليطرحه؛ فإنّ في إحدى جناحيه داء وفي الآخر شفاء**»[3].

أمّا الاعتراضات على هذا الحديث قديماً فهي التّالية:

ـ كيف يكون في الشّيء الواحد سمّ وشفاء؟

ـ كيف يعلم الذّباب بموضع السّمّ فيقدّمه، وبموضع الشّفاء فيؤخّره؟

---

(1) انظر: ابن حجر: فتح الباري ج10، ص187 ـ 198.

(2) انظر: فوزي: تدوين السّنّة ص248 ـ 261.

(3) البخاري: الجامع الصّحيح: بدء الخلق17، باب إذا وقع الذّباب في شراب أحدكم ج6، ص256، ح3320. ورواية أبي داود في سننه ج3، ص365 «فامقلوه» كتاب الأطعمة، الباب 17 في الذّباب يقع في الطّعام، الحديث 3844.

ـ لم تجر العادة والمشاهدة بمثل هذا الرّأي الّذي ورد في الحديث من أمور لا يقبلها النّظر.

وأمّا الاعتراضات على هذا الحديث في عصرنا هذا فتقوم على ما يلي:

ـ أنّ الذّباب يقع على الأوساخ فيأكل منها، فإذا وقع في الطّعام لوّثه.

ـ أنّ الذّباب ينقل الجراثيم الخطرة، فإذا وقع في الطّعام أصبح الطّعام وباء لا يجوز تناوله.

ـ أنّ الحديث لم يقتصر على إباحة أكل هذا الطّعام الملوّث الموبوء، بل يحضّ على التّزيّد من الجراثيم فيه، فيأمر بغمس باقي الذّباب، ثمّ يأمر بأكله.

ـ أنّ النّتيجة من كلّ هذا جواز القول بأنّ في الزّبالات المطروحة شفاء ودواء!

بناء على ذلك كلّه رأى البعض أنّ الرسول ﷺ بريء من هذا الحديث. وإن ثبت أنّه قال فإنّه يكون مخطئاً فيه؛ لأنّه قاله من باب الرّأي، ويكون مثله مثل حديث تأبير النّخل، دون أن يطعن ذلك في أصل عصمة الأنبياء[1].

نقد هذه الشّبهة:

لا بدّ لنا قبل مناقشة هذه الشّبهة من أرضيّة صلبة نلتقي عليها، هي ثقتنا في ديننا وفي تعاليم نبيّنا ﷺ. صحيح أنّه بشر مثلنا وهذا جانب من الحقيقة، لكنّه رسول يوحى إليه. وهذا جانب آخر من الحقيقة. فإذا صدر عن النبيّ عليه الصّلاة والسّلام قولٌ أو فعلٌ نُسب إلى نبوّته ورسالته حتىّ يقوم الدّليل على أنّه الظّنّ الصّادر عن بشر.

أمّا حديث الذّباب هذا فلم نجد لأحد من نقّاد الحديث طعنا في سنده، عدا ما ذُكر عن الأستاذ محمّد رشيد رضا من ردّه لهذا الحديث لأنّه من رواية البخاري عن رجل يكاد يكون مجهولاً وأنّ اسمه يدلّ على أنّه لم يكن أصيلاً

---

(1) انظر: القصيمي: مشكلات الأحاديث النبوية ص67 ـ 68؛ وأبو شهبة: دفاع عن السنة ص168.

في الإسلام وهو عُبيد بن حنين[1]. وكلام الأستاذ غريب على نقّاد الحديث مردود من قبل العارفين بالرّجال، فهو ثقة لكن لم يكثر الحديث، ولم يطعن أحد في حفظه وعدالته[2] حتّى جاء الأستاذ فغمزه بما لا يثير حوله أدنى ريبة، إلّا أن يكون من الموالي.

فمن كان لهذا الدّين بعد الصّحابة ﷺ لولا الموالي؟ إنّما هذا أمر الله ودينه، من حفظه ساد ومن ضيّعه سقط[3].

وأمّا متن هذا الحديث فقد لاكه الكثير من الألسن خاصّة في بداية القرن العشرين، وثارت حوله معارك فكريّة، كان الأولى أن تكون مناقشات هادئة لقضيّة يتناولها أهل الاختصاص بالتّحليل والتّجربة والخروج بالنّتائج الفاصلة.

وقبل أن يقول الطبّ الحديث كلمته النهائيّة في ذلك لا بدّ أن نشير إلى أنّ الاعتراضات القديمة قد ناقشها نقّاد الحديث قديماً حسب ما توصّلت إليه معارفهم الطبيّة، من ذلك ما فعله ابن قتيبة رحمه الله تعالى من دفع لتلك الاعتراضات بأنّ الأطبّاء يذكرون أنّ لحم الحيّة شفاء من سمّها، وهكذا جمعوا بين الدّاء والدّواء في الشيء الواحد.

وأمّا الذّباب فذكر أطبّاء عصره أنّ «فيه فوائد طبيّة ملموسة»[4] فلا داعي لإنكار خبر من الأخبار يمكن أن يكون إنباء عن معجزة جديدة يثبتها العلم لرسول الله ﷺ.

وأمّا الأطبّاء المعاصرون فاختلفت كلمتهم حول هذه المسألة ولئن أنكرها قوم بما تقدّم فإنّ آخرين دافعوا عن هذا الحديث بما يلي:

ـ أنّ العلم يتطوّر ويتغيّر، وأنّ النّظريّات العلميّة غير مستقرّة فليس من

---

(1) انظر: هاشم (الحسيني عبد المجيد): الإمام البخاري محدّثاً وفقيهاً، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت (د. ط. ت) ص244.

(2) انظر: ابن حجر: تهذيب التّهذيب ج7، ص63.

(3) انظر: ابن الصلاح: المقدمة ص368 ـ 369 نسخة التقيد.

(4) انظر: ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص230.

المنطق رفض حديث لأنّه اصطدم بما يبدو اليوم حقيقة قد يتحوّل غداً إلى وهم أو خطأ.

- أنّ جميع الجرّاحين الذين عاشوا السّنوات الأخيرة قبل اكتشاف مركّبات السلفا رأوا بأعينهم علاج الكسور والقرحات المزمنة بالذّباب، حتى كان الذّباب يربّى خصّيصاً للغرض[1].

- في تحقيق علمي للدّكتور محمود كمال والدّكتور محمّد عبد المنعم حسين تمّ تأييد هذا الحديث انطلاقاً ممّا يلي:

* عدم التعرّض لصحّة الحديث فهذا من اختصاص المحدّثين والفقهاء.

* محاولة البحث العلمي بافتراض صحّة الحديث للوصول إلى الحقيقة.

* عدم الخوض في موضوع مادّة الحديث قبل الرّجوع إلى المراجع العلميّة الكافية عن الحشرات والطفيليّات[2].

خلاصة البحث أنّ أرجل الذّباب تحمل القاذورات والجراثيم لكنّ بطن الذّبابة توجد فيه الفطريّات التي تفرز الموادّ المضادّة للحيويّة والتي تقتل الجراثيم الموجودة في برازها وأرجلها، ولا تنطلق إلّا بعد أن يلمسها السّائل الذي يزيد الضّغط الدّاخليّ ويسبّب اندفاعه. وهذا وجهٌ يؤكّد من جهة أخرى أنّه ليس من الحكمة التّعجيل بتكذيب الأخبار.

نعم إنّ كثيراً من الأمراض المُعديَة تنقل جراثيمها عن طريق الذّباب إلى الطّعام مثل الحمّى التّيفيّة (Fiévre Typhoïde) وَالزّحار (Dysenterie) والكوليرا، وشلل الأطفال، والالتهاب الكبدي المعدي (Hépatite Epidémique) وداء النّعاس (Trypanosomiase) كما يوجد نوع من الذّباب ويسمّى الذّباب الأجزم (Simulies) يقوم بدور النّاقل في داء المذنّبات الملتحية (Onchocercose) وهو داء يتميّز خاصّة بعدّة إصابات في الجهاز البصري قد

---

(1) انظر: الجوابي: جهود المحدثين ص421 ـ 422 نقلاً عن أمين رضا: مناقشة هادئة في حديث الذباب مجلّة التّوحيد، عدد 5، ص1397.

(2) انظر: أبو شهبة: دفاع عن السنة ص170 ـ 174.

تؤدّي إلى العمى[1].

لكنّ هذا الحديث لم يَدْعُ أحداً إلى صيد الذّباب ووضعه عنوة في الإناء، ولم يشجّع على الإهمال في نظافة الشّوارع والبيوت، وفي حماية المنازل من دخول الذّباب إليها. على أنّ من يقع الذّباب في إنائه ويشمئزّ من ذلك فإنّ الحديث لا يُجبره على فعل ما لا يطيقه. كما أنّ الحديث لا يمنع أحداً من الأطبّاء والقائمين على صحّة النّاس من التّصَدّي للذّباب في مَواطنه[2].

(1) انظر: G.BLANCHER: Abrégé de médecine Préventive et d'Hygiéne. Edition Masson. P:156.

(2) انظر: الجوابي: جهود المحدّثين ص423 ـ 424.

الخاتمة

من خلال هذه الدّراسة لمختلف الحديث وجهود المحدّثين فيه، يمكن أن نسجّل نتائج متفاوتة الأهمّية، يرجع بعضها إلى النّص النّبوي ويرجع البعض الآخر إلى المتعامل مع هذا النّص. وهذه أهمّ النّتائج:

ـ إنّ اللّغة تقتضي أن يكون لـ«مختلف الحديث» معنى مغاير لـ«مشكل الحديث» رغم وجود العلاقة المتينة بين اللّفظتين، فالاختلاف هو التّضاد والتّناقض، والإشكال أعمّ إذ يشمل كلّ ما خفي معناه لتعارضه مع حديث آخر أو مع آية قرآنيّة أو القواعد الشرعيّة أو العقلّية المنطقيّة... لكنّ كتابات المحدّثين القديمة منها والحديثة تكاد تجمع على عدم التّفريق بين المصطلحين رغم مناداة بعض المعاصرين بالتّفريق بينهما.

ـ الاختلاف بين الأحاديث على وجه التّناقض والتّضادّ التّاميّن موجود ظاهريّاً، لكن يحتاج إلى بحث من المجتهدين لإزالة هذا الاختلاف مثل التّخصيص والتّقييد والنّسخ. ولا يجوز غير ذلك على أحكام الشّريعة القائمة على الوحي والعقل معاً.

ـ قد يبدو الاختلاف بين الحديث النبويّ والآية القرآنيّة ظاهراً، لكن إذا طبّقنا قاعدة العموم والخصوص والإطلاق والتّقييد والإجمال والبيان، رفعنا هذا الاختلاف، وأصبح القرآن والسنّة مؤتلفين ظاهراً وباطناً، وأمكن العمل بهما معاً.

ـ إذا استحال الجمع بين الحديث والقرآن لتعارضهما التّام فهذا دليل على وقوع النّسخ، الذي يعتبر ضرورة قانونيّة كي يلائم التّشريع الظّروف ويواكب المستجدّات. وفي هذه الحالة أيضاً لا يمكن اعتبار هذين المصدرين التّشريعيين مختلفين لأنّ كلّ نصّ توجّه إلى حالة معيّنة وظرف معيّن. فلا

تعارض بين نصوص القرآن والسنّة وهما وحي منزّل من عند الله تعالى.

- الأصل توافق أقوال الرّسول ﷺ وأفعاله وتقريراته، فإذا بدت مختلفة متعارضة فإنّ هذا التّعارض يمكن إزالته بالوقوف على ظروف هذه الأقوال والأفعال والتّقريرات وملابساتها، ومن هنا تأتي ضرورة معرفة أسباب ورود الحديث وأهميّة الإطّلاع على تاريخ التّشريع الإسلامي والوعي بالإشكالات التي لابسته حتّى ناسب كلَّ مشكلة حلُّها.

- لا يوجد نصّ نبويّ أجمع المسلمون على تركه وإهماله، إلّا إذا ثبت نسخه وتخصيصه أو تقييده، أو ترجيح غيره عليه بإحدى المرجّحات المقبولة.

- إذا اختلف الحديث مع القياس فلا بدّ من ترجيح أحدهما لأنّه لا بدّ من ضعف أحد الدّليلين، ولئن اختلف المجتهدون في تصحيح أحدهما وتضعيف الآخر فإنّهم متّفقون على العمل بالدّليل الأقوى.

- إذا اختلف الحديث مع عمل أهل المدينة ممّا يرجع إلى النقل فهذا تعارض بين سنّتين، ويُرفع الاختلاف بإحدى الطّرق المنصوص عليها أعلاه. أمّا إذا اختلف الحديث مع اجتهاد أهل المدينة فلا مبرّر لردّ الحديث وتقديم الاجتهاد عليه.

- مكّن التّأويل باعتباره ترجيحاً للمعنى اعتماداً على الأدلّة العقليّة من جعل النصّ الدّينيّ مفتوحاً ومستوعباً لحركة الزمان والمكان وحركة المجتمع حتى أصبح فضاء دلاليّاً تتّسع مجالاته بتنوّع القراءات التّأويليّة مما أعطى خصوبة للفكر العربيّ الإسلاميّ.

- من جهود المحدّثين في رفع الاختلاف بين الأحاديث نقد الأسانيد بالنّظر في حال الرّاوي ومعاضدة روايته بغيره، فرجّحوا بالأكثر عدالة وضبطاً وفقها وبكثرة الرواة وعلوّ الإسناد وقوّة كيفيّة التّحمّل. كما نقدوا المتون فقدّموا الأفصح على الفصيح وقارنوا هذه المرويّات بنصوص الشّريعة ومقاصدها والقواعد المقطوع بها، فما وافقها رجّحوه وما خالفها أعلّوه وأخّروه حتّى تتآلف الأحاديث الصّحيحة مع ما استقرّت عليه الشّريعة من أحكام صاغها العقل البشريّ بناء على الوحي الإلهيّ.

ـ أدرك المسلمون مبكّراً خطورة اختلاف الحديث وإن لم يدوّنوا فيه شيئاً فسعوا إلى إزالة الاختلاف منذ كان رسول الله ﷺ حيّاً فراجعه الصّحابة كلّما أشكل عليهم قوله أو فعله.

ـ يرجع الكثير من استشكال الحديث إلى الأحزاب السياسيّة المتناحرة والفرق الدينيّة المتنافسة والمذاهب الفقهيّة التي تشكّك في حجّة الخصم وتثير حولها الكثير من الشّبهات.

ـ ازداد وعي المحدّثين والفقهاء بأهمّيّة مختلف الحديث وخطورته على غير أصحاب الاختصاص فحاولوا وضع منهج متميّز لإزالة الاختلاف فإذا بهم أمام منهجين اثنين: منهج أهل الرّأي يتزعّمه الإمام أبو حنيفة، ومنهج أهل الحديث يتزعّمه الإمام مالك.

ـ يمثل الإمام الشّافعي اتّجاهاً ثالثاً في رفع الإشكال عن الحديث جمع بين المنهجين المتقدّمين، وأفاد من أهل الحديث وعقل أهل الرّأي، فكان كتابه: «اختلاف الحديث» أوّل مرجع نقف عليه يدوّن في هذا الفنّ ويضع فيه القواعد التي ستكون «هدى» للفقهاء والمحدّثين على ضوئها تُفهم الأحاديث النبويّة المختلفة منها والمشكلة.

ـ اعتمد البخاري والتّرمذي وابن خزيمة على تراجم الأبواب لرفع الاختلاف بين الأحاديث وإزالة الإشكال عنها فتفنّنوا في تراجمهم وأودعوها فقههم وضمّنوها آرائهم واجتهاداتهم الشّخصية، وقد بدا ثلاثتهم ومعهم البيهقي متّجهين إلى الجمع بين الأحاديث المختلفة قبل التّفكير في أيّ طريقة أخرى لتبدو نصوص الشّريعة متناسقة منسجمة غير متعارضة.

ـ قد يستوجب رفع الاختلاف بين الأخبار ترجيح أحدها وإن كانت صحيحة الإسناد، فلم نَرَ المحدّثين يتوانون في البحث عن العلل واستقراء تاريخ التّشريع وتحكيم لغة العرب، مع محاولة البحث عن وجه للجمع بين الأخبار حتى وإن ظهر ضعف بعضها لأنّ إعمال الدليلين أولى عندهم من إهمال أحدهما، وقد لاحظنا هذا كثيراً في صحيح ابن خزيمة وسنن البيهقيّ وتهذيب الآثار للطّبري ومشكل الآثار وشرح معاني الآثار للطّحاوي على

اختلاف بينهم في التّوسّع والاقتصاد في نقد الأسانيد والمتون وتصحيح معاني الأخبار والاستشهاد عليها بلغة العرب واستعمالات القرآن الكريم لها.

ـ لم نجد عند المحدّثين طريقة واحدة يرفعون بها الإشكال عن الحديث النّبوي أو يؤلّفون بها بين ما يبدو من الأحاديث مختلفاً، بل نراهم تارة يرفعون الاختلاف باختلاف المواضع وتارة باختلاف الأحوال، وتارة أخرى باختلاف المباح، يتوجّهون حيناً إلى النّصّ بحثاً عن إمكانيّة التّخصيص أو التّقييد أو النّسخ، ويتوجّهون حيناً آخر إلى فهم السامع فيتّهمونه بالغلط ويبيّنون له ما خفي من معاني ألفاظ الحديث المشكلة نفياً للعبث عن الشّريعة، ودفعاً عن المحدّثين لشبهة رواية المتناقض، وإثباتاً للوجه الصّائب في فهم الأخبار. وقد بدا هذا عند ابن قتيبة بشكل واضح اعتماداً على ثقافته الموسوعيّة الّتي مكّنته من مناقشة الخصم بحجّته وإلزامه مذهبه في المناظرة، وأقلّ منه في ذلك ابن فورك الذي عمد إلى الأحاديث المشكلة في صفات الله تعالى، وحاول رفع الإشكال عنها بما يناسب تنزيه الله ﷻ على مذهب أبي الحسن الأشعريّ.

ـ هذه الجهود التي بذلها المحدّثون والفقهاء لرفع الاختلاف عن الحديث وإزالة الإشكال عنها لا يمكن اعتبارها نهائيّة قاطعة لسبيل البحث والدّراسة والنّقاش إذ صاغ كلّ جيل الحلول لمشاكله بما يلائم واقعه، ولن يجد الجيل الحاضر الحلول جاهزة لما طرأ وسيطرأ عليه من قضايا. وما يزال «مختلف الحديث» يطفو على السّاحة الفكريّة تتناوله الأقلام بأساليب معاصرة، ونرى من واجب المسلمين إعادة النّظر فيه والوقوف على مختلف جوانبه بمساعدة أهل الاختصاص حتّى يكون البحث أقرب لعقول النّاس وأحظى بقبوله، ولا نتصوّر إلّا أن تكون النّتائج متآلفة لأنّ الدّين والعلم لا يتصارعان عندنا بل يتكاملان ويتوافقان. فإن بدا للباحث ما يخالف هذه الحقيقة، فإنّه مطالب بإعادة البحث والنّظر؛ لأنّ اكتشاف التّنافر بين الدّين والعلم دليل على خطأ الباحث لا على خطإ أحدهما، وليس من المنطق أن نرفض حديثاً لأنّه اصطدم بما يبدو اليوم حقيقة قد يتحوّل غداً إلى وهم.




الفهارس



فهرس الآيات القرآنيّة

فهرس الأحاديث النّبويّة

فهرس الأحاديث الموضوعة

فهرس الآثـــار

2 ـ المقطوعات:

فهرس المصطلحات الحديثيّة

فهرس المصطلحات الفقهيّة والأصوليّة

فهرس الأشعار

فهرس الأعلام[1]

(1) الأعلام مرتّبة حسب أسماء الآباء أو حسب اسم الشهرة.

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدّال

حرف الذّال

حرف الرّاء

حرف الزّاي

حرف السّين

حرف الشّين

حرف الصّاد

حرف الضّاد

حرف الطّاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللّام

حرف الميم

حرف النّون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس الجداول والرّسوم البيانيّة

المحتوى	الصّفحة

فهرس المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**، (رواية حفص بن سليمان الكوفي (ت180هـ/ 792م) عن عاصم ابن أبي النّجود الكوفي (ت127هـ/ 745م).

○ **الآمدي: عليّ بن أبي عليّ (ت631هـ/ 1233م):**

2 ـ الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت (د. ط. د. ت).

○ **الأبّيّ: أبو عبد الله محمد بن خلفة الوشتاتي (827هـ/ 1423م):**

3 ـ إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، بهامشه متن صحيح مسلم، وبذيله مكمّل إكمال الإكمال لمحمد السّنوسي (ت895هـ/ 1489م) دار الكتب العلمية، 1328هـ/ 1910م.

○ **ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت630هـ/ 1232م):**

4 ـ الكامل في التّاريخ: إدارة الطّباعة المنيريّة، مصر.

5 ـ اللّباب في تهذيب الأنساب، دار صادر بيروت (د. ط. ت).

6 ـ أسد الغابة في معرفة الصّحابة، دار إحياء التّراث العربي، بيروت 1377هـ/ 1957م.

○ **ابن الأثير: أبو السّعادات المبارك بن محمد (ت606هـ/ 1209م):**

7 ـ جامع الأصول في أحاديث الرّسول ﷺ، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطبعة الرّابعة 1404هـ/ 1984م.

8 ـ النّهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزّاوي ومحمود محمد الطّناحي دار الكتاب المصري القاهرة ودار الكتاب اللبناني بيروت عن دار إحياء الكتب العربيّة (د. ط)، 1385هـ/ 1965م.

○ **الأحدب: خلدون:**

9 ـ أسباب اختلاف المحدّثين، دراسة نقديّة مقارنة حول أسباب الاختلاف في قبول الأحاديث وردّها، الطبعة الثّانية، جدّة 1987م.

o **الأسنوي: جمال الدّين عبد الرّحيم بن الحسن (ت772هـ/ 1370م):**

10 ـ طبقات الشّافعيّة، تحقيق عبد الله الحبوري، مطبعة الإرشاد. بغداد: 1390هـ/ 1970م.

11 ـ نهاية السّول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، للقاضي ناصر الدّين البيضاوي (ت685هـ/ 1327م) المطبعة السّلفيّة، مصر 1343هـ/ 1924م.

o **الأشقر: محمد سليمان:**

12 ـ أفعال الرّسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشّرعيّة، مؤسّسة الرّسالة، 1408هـ/ 1988م.

o **ابن أبي الإصبع: أبو محمد عبد العظيم المصري (ت654هـ/ 1256م):**

13 ـ تحرير التّحبير، تحقيق الدكتور حنفي شرف، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة: 1383هـ/ 1963م.

o **الأصبهاني: أبو الفرج عليّ بن الحسين الأموي (ت356هـ/ 966م):**

14 ـ الأغاني، طبعة بولاق، مصر ودار التّوجيه اللّبناني.

o **الأعظمي: محمد مصطفى:**

15 ـ مقدّمة صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى1391هـ/ 1971م.

16 ـ تعليق على صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1391هـ/ 1971م.

o **الألباني: محمد ناصر الدّين:**

17 ـ آداب الزّفاف في السّنّة المطهّرة، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية 1409هـ/ 1989م.

18 ـ إرواء الغليل في تخريج منار السّبيل، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م.

19 ـ سلسلة الأحاديث الصّحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1403هـ/ 1983م.

20 ـ سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة وأثرها السّيّئ في الأمّة، المكتب الإسلامي، الطّبعة الرّابعة 1398هـ/ 1978م.

21 ـ ضعيف سنن أبي داود، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1412هـ/ 1991م.
22 ـ ضعيف سنن ابن ماجه، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.
o **الآلوسي: أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت1270هـ/ 1853م):**
23 ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة 1405هـ/ 1985م.
o **ابن أمير حاج: محمد بن محمد (ت879هـ/ 1474م):**
24 ـ التّقرير والتّحبير، المطبعة الأميريّة، بولاق، مصر.
o **أمين: أحمد (ت1373هـ/ 1954م):**
25 ـ ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة (د.ت).
26 ـ فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة ، 1969م.
o **أمين: حسين أحمد:**
27 ـ دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السّلوك في القرن العشرين، سلسلة معالم الحداثة دار الجنوب للنّشر، تونس 1993م.
o **الأنصاري: عبد العليّ محمد بن نظام الدّين الهندي (ت1225هـ/ 1810م):**
28 ـ فواتح الرّحموت شرح مسلّم الثّبوت في فروع الحنفيّة للشيخ محبّ الله البهاري الهندي (ت1119هـ/ 1707م) مطبوع مع المستصفى للغزالي، طبعة بولاق 1322هـ/ 1904م.
o **البخاري: أبو الطّيّب صدّيق بن حسن القنّوجي (ت1307هـ/ 1889م):**
29 ـ التّاج المكلّل من جواهر مآثر الطّراز الآخر والأوّل، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الثّانية 1404هـ/ 1983م.
30 ـ كشف الأسرار شرح أصول الإمام علي بن محمد البزدوي الحنفي (ت482هـ/ 1089م) دار الكتاب العربي، بيروت.
o **البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت256هـ/ 869م):**
31 ـ الأدب المفرد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان (د.ط.ت).
32 ـ الجامع الصّحيح، نسخة فتح الباري، دار المعرفة 1301هـ/ 1883م.
33 ـ كتاب الضعفاء الصّغير، دار الوعي حلب، الطبعة الأولى 1396هـ/ 1976م.

○ **البرزنجي: عبد اللطيف عبد الله:**
34 ـ التّعارض والتّرجيح بين الأدلّة الشّرعيّة، مطبعة العاني العراق، الطبعة الأولى 1397هـ/ 1977م.
○ **بروكلمان: كارل:**
35 ـ تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربيّة د.عبد الحليم النّجّار، دار المعارف مصر 1962م.
○ **البزّار: أبو بكر أحمد بن عمرو البصري (ت292هـ/ 904م):**
36 ـ زوائد البزّار، ألّفها نور الدّين عليّ بن أبي بكر الهيثميّ (ت807هـ/ 1404م) بعنوان «كشف الأستار عن زوائد البزّار على الكتب السّتّة» تحقيق حبيب الرّحمٰن الأعظمي، مؤسسة الرّسالة، الطبعة الثانية 1404هـ/ 1984م.
○ **البزدوي: علي بن محمد الحنفي (ت482هـ/ 1089م):**
37 ـ أصول البزدوي: أصول الفقه بشرح كشف الأسرار للبخاري القنّوجي، دار الكتاب العربي، بيروت.
○ **البغدادي: أبو بكر أحمد بن عليّ الخطيب (ت463هـ/ 1070م):**
38 ـ تاريخ بغداد. دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
39 ـ تقييد العلم، صدّره وحقّقه وعلّق عليه يوسف العشّ، دار إحياء السّنّة النّبويّة، الطبعة الثانية 1395هـ/ 1974م.
40 ـ الرّحلة في طلب الحديث، حقّقه نور الدّين عتر، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى 1395هـ/ 1975م.
41 ـ الفقيه والمتفقّه، تحقيق إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلميّة، بيروت.
42 ـ الكفاية في علم الرّواية، المكتبة العلميّة بالمدينة المنوّرة ودار الكتب العلميّة (د.ط.ت).
○ **البغدادي: إسماعيل باشا (ت1339هـ/ 1920م):**
43 ـ إيضاح المكنون في الذّيل على كشف الظّنون، دار الفكر، 1402هـ/ 1982م.
44 ـ هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، دار الفكر، 1402هـ/ 1982م.

o **البغدادي: عبد القاهر بن طاهر (ت429هـ/ 1037م):**
45 ـ الفَرْق بين الفِرَق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط خامسة: 1402هـ/ 1982م.
o **بليق: عزّ الدّين:**
46 ـ موازين القرآن والسّنّة للأحاديث الصّحيحة والضّعيفة والموضوعة، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1403هـ/ 1983م.
o **البهنساوي: سالم علي:**
47 ـ السّنّة المفترى عليها، دار الوفاء، المنصورة، دار البحوث العلمية الكويت، الطبعة الثالثة 1409هـ/ 1989م.
o **البوطي: محمد سعيد رمضان:**
48 ـ ضوابط المصلحة، مؤسّسة الرّسالة، دمشق، سوريا.
49 ـ فقه السّيرة، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، طبعة ثامنة 1400هـ/ 1980م.
o **البوعزيزي: عبد اللّطيف:**
50 ـ طرائق الاجتهاد بين مدرستي الحجاز والعراق خلال القرنين الأوّلين، أطروحة دكتوراه حلقة ثالثة، الكلّيّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين 1987م، مرقون بقاعة البحث العلمي للمعهد الأعلى لأصول الدّين بتونس، رقم الرّسالة (ح56).
o **البيضاوي: عبد الله بن عمر (ت685هـ/ 1286م):**
51 ـ مناهج الوصول إلى علم الأصول، جمعيّة نشر الكتب العربيّة، المطبعة السّلفيّة، القاهرة 1343هـ/ 1924م.
o **البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين (458هـ/ 1066م):**
52 ـ السّنن الكبرى، وفي ذيله: الجوهر النّقيّ لابن التركماني، دار الفكر.
53 ـ معرفة السّنن والآثار عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشّافعي، تحقيق سيّد كسروي حسن، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1412هـ/ 1991م.
o **التّرمذيّ: أبو عيسى محمد بن سورة (ت279هـ/ 892م):**
54 ـ سنن التّرمذيّ المعروف أيضاً باسم الجامع الصّحيح، طبعة إستانبول 1401هـ/ 1981م.

55 ـ شرح جامع التّرمذي، دار إحياء التّراث العربي (د.ط.ت).

○ **ابن تغري بردي: جلال الدّين أبو المحاسن الأتابكي (ت874هـ/ 1469م):**

56 ـ النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، نسخة مصوّرة عن مطبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

○ **تقيّ الحكيم: محمد:**

57 ـ الأصول العامّة للفقه المقارن: مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة 1983م.

○ **التّلمسانيّ: أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي (ت847هـ/ 1443م):**

58 ـ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، طبع بعناية الشيخ محمد شمّام والشيخ إبراهيم ابن الأمين، المطبعة الأهليّة، تونس، الطبعة الأولى 1346هـ/ 1927م.

○ **التّميميّ: تقيّ الدّين بن عبد القادر (ت1005هـ/ 1596م):**

59 ـ الطّبقات السّنيّة في تراجم الحنفيّة، تحقيق عبد الفتّاح محمد الحلو، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1390هـ/ 1970م.

○ **التّهانويّ: ظفر أحمد العثماني (توفّي بعد 1158هـ/ 1745م):**

60 ـ قواعد في علوم الحديث، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة، نشر مكتب المطبوعات الإسلاميّة، مطابع دار القلم، بيروت، الطبعة الثالثة 1382هـ/ 1972م.

○ **ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم الحرّانيّ الدّمشقيّ (ت728هـ/ 1328م):**

61 ـ درء تعارض العقل والنّقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م.

62 ـ مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرّباط، المغرب، الطبعة الثانية 1401هـ/ 1981م.

○ **الجبري: عبد المتعال محمد:**

63 ـ المشتهر من الحديث الموضوع والضّعيف والبديل الصّحيح، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى 1407هـ/ 1987م.

○ **الجزائري: طاهر بن صالح (ت1338هـ/ 1920م):**

64 ـ توجيه النّظر إلى أصول علم الأثر، طبع بمصر، الجمّاليّة، الطبعة الأولى 1328هـ/ 1910م.

o **ابن الجزري: شمس الدين أبو خير محمد بن محمد (ت833هـ/ 1429م):**

65 ـ غاية النّهاية في طبقات القرّاء، مطبعة السّعادة مصر ، 1351هـ/ 1932م.

o **الجصّاص: أبو بكر أحمد بن عليّ (ت370هـ/ 980م):**

66 ـ أحكام القرآن، نشر عبد الرّحمٰن محمد. القاهرة (د.ط) 1347هـ/ 1928م.

o **ابن جماعة: بدر الدين محمد بن إبراهيم (ت733هـ/ 1332م):**

67 ـ المنهل الرّويّ في مختصر الحديث النّبويّ، تحقيق محيي الدين عبد الرّحمٰن رمضان، دار الفكر، الطبعة الثانية 1406هـ/ 1986م.

o **الجوّابي: محمّد الطّاهر:**

68 ـ جهود المحدّثين في نقد متن الحديث النّبويّ، نشر وتوزيع مؤسّسات بن عبد الله، تونس 1991م.

o **ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرّحمٰن بن عليّ (ت597هـ/ 1200م):**

69 ـ دفع شبه التّشبيه بأكفّ التّنزيه، دار الهجرة، بيروت، الطبعة الثانية 1410هـ/ 1990م.

70 ـ زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1403هـ/ 1983م.

71 ـ العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تقديم الشّيخ خليل الميس، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1403هـ/ 1983م.

72 ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد (د.ط) 1357هـ/ 1938م.

73 ـ الموضوعات، تنحقيق عبد الرّحمٰن محمد عثمان، المكتبة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، الطبعة الأولى 1386هـ/ 1966م.

o **ابن أبي حاتم: أبو محمد عبد الرّحمٰن الرّازي (ت327هـ/ 938م):**

74 ـ الجرح والتّعديل، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر اباد. الطبعة الأولى 1371هـ/ 1952م.

75 ـ علل الحديث: تحقيق محبّ الدّين الخطيب، دار المعرفة، 1405هـ/ 1985م.

o **حاجّي خليفة: مصطفى بن عبد الله الملّا كاتب الجلبي (ت1067هـ/ 1656م):**

76 ـ كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر 1402هـ/ 1982م.

o **الحازمي: أبو بكر محمد بن موسى (ت584هـ/ 1188م):**

77 ـ الاعتبار في النّاسخ والمنسوخ من الآثار، مطبعة الأندلس، الطبعة الأولى1386هـ/ 1966م.

78 ـ شروط الأئمّة الخمسة، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1984م.

o **الحاكم: أبو عبد الله محمد النّيسابوري (ت405هـ/ 1014م):**

79 ـ المستدرك على الصّحيحين في الحديث، وفي ذيله: تلخيص المستدرك، للحافظ شمس الدّين أبي عبد الله محمد الذّهبي (ت748هـ/ 1347م) دار الفكر، بيروت (د.ط) 1398هـ/ 1978م.

80 ـ معرفة علوم الحديث، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرّابعة 1400هـ/ 1980م.

o **ابن حبّان: أبو حاتم محمد بن حبّان البستي (ت354هـ/ 965م):**

81 ـ مشاهير علماء الأمصار، عني بتصحيحه فلايشهمر، دار الكتب العلميّة، بيروت (د.ط.ت).

o **ابن حجر: أحمد بن عليّ العسقلاني (ت852هـ/ 1448م):**

82 ـ الإصابة في تمييز الصّحابة، ومعه الاستيعاب في أسماء الأصحاب، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد البرّ النّمري القرطبي (ت463هـ/ 1070م) دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

83 ـ تقريب التّهذيب، تحقيق عبد الوهّاب عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية 1395هـ/ 1975م.

84 ـ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير، تعليق عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنوّرة، 1384هـ/ 1964م.

85 ـ تهذيب التّهذيب، مطبعة دائرة المعارف النّظاميّة، الهند. الطبعة الأولى، 1326هـ/ 1907م.

86 ـ شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، دار الكتب العلميّة، بيروت 1398هـ/ 1978م.

87 ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنّشر، الطبعة الثانية، 1301هـ/ 1883م.

88 ـ لسان الميزان، دائرة المعارف العثمانيّة بحيدرآباد 1329هـ/ 1911م.

○ حركات: إبراهيم:

89 ـ السّياسة والمجتمع في العصر الأمويّ، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الأولى 1410هـ/ 1990م.

○ ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد (ت456هـ/ 1063م):

90 ـ الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثانية 1403هـ/ 1983م.

91 ـ المحلّى، نسخة مقابلة على النّسخة التي حقّقها الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، ودار الآفاق الجديدة، المغرب (د.ط.د.ت).

○ حسب الله: علي:

92 ـ أصول التّشريع الإسلاميّ، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1383هـ/ 1964م.

○ حسن: حسن إبراهيم:

93 ـ تاريخ الإسلام السّياسيّ والدّينيّ والثّقافيّ والاجتماعيّ، مكتبة النّهضة المصريّة، الطبعة السّابعة 1964م.

○ حسن: سيّد كسروي:

94 ـ مقدّمة تحقيق كتاب معرفة السّنن والآثار للبيهقي، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1412هـ/ 1991م.

○ حسين: أبو لبابة:

95 ـ الجرح والتّعديل، دار اللواء للنّشر والتّوزيع، الرّياض، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م.

96 ـ موقف المعتزلة من السّنّة النّبويّة ومواطن انحرافهم عنها، دار اللواء للنّشر والتّوزيع، الرّياض، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م.

○ حمّاد: نافذ حسين:

97 ـ مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدّثين، دار الوفاء للطباعة والنّشر، ط1، 1414هـ/ 1993م.

○ حمادة: فاروق:

98 ـ المنهج الإسلاميّ في الجرح والتّعديل، مطبعة المعارف الجديدة، الرّباط الطبعة الثانية 1409هـ/ 1989م.

○ ابن حنبل: أحمد بن محمد (ت241هـ/ 855م):

99 ـ المسند. الكتب السّتّة، طبعة إستانبول، 1401هـ/ 1981م.

○ **ابن الحنبلي: ناصح الدّين عبد الرّحمٰن الأنصاري (ت634هـ/ 1236م):**

100 ـ أقيسة المصطفى ﷺ، تحقيق أحمد حسن جابر وعليّ أحمد الخطيب، مطبعة السّعادة، الطبعة الأولى 1393هـ/ 1973م.

○ **أبو حنيفة: النّعمان بن ثابت (ت150هـ/ 767م):**

101 ـ العالم والمتعلّم، تحقيق: محمد رواس قلعه جي وعبد الوهّاب الهندي النّدويّ، مكتبة الهدى، سوريا، الطبعة الأولى 1392هـ/ 1972م.

○ **الحوت: محمد درويش (ت1276هـ/ 1859م):**

102 ـ الأحاديث المشكلة في الرّتبة، دار الكتاب العربي، بيروت.

○ **أبو حيّان: محمد بن يوسف الأندلسي (ت745هـ/ 1344م):**

103 ـ تفسير البحر المحيط. دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 1403هـ/ 1983م.

○ **الخزرجيّ: صفيّ الدّين أحمد بن عبد الله الأنصاريّ (ت923هـ/ 1517م):**

104 ـ خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرّجال، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، حلب، الطبعة الثانية 1391هـ/ 1971م.

○ **ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق (ت311هـ/ 923م):**

105 ـ صحيح ابن خزيمة، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدّم له الدّكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي (د.ط.ت).

106 ـ كتاب التوحيد وإثبات صفات الرّبّ ﷻ الّتي وصف بها نفسه في تنزيله الّذي أنزله على نبيّه المصطفى ﷺ وعلى لسان نبيّه نقل الأخبار الثّابتة الصّحيحة نقل العدول عن العدول من غير قطع في إسناد ولا جرح في ناقلي الأخبار الثّقات، دار الجيل، بيروت، لبنان، ومكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة (د.ط) 1408هـ/ 1988م.

○ **الخضري: محمد بن عفيف الباجوري (ت1345هـ/ 1926م):**

107 ـ أصول الفقه، المطبعة الرّحمانيّة، مصر، الطبعة الثانية 1352هـ/ 1933م.

○ **الخطيب: محمد عجّاج:**

108 ـ أصول الحديث، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 1391هـ/ 1971م.

109 ـ السّنّة قبل التّدوين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية 1391هـ/ 1971م.

110 ـ أبو هريرة راوية الإسلام، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1987م.

○ **ابن خلدون: عبد الرّحمٰن بن محمد (ت808هـ/ 1405م):**
111 ـ مقدّمة كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، دار الكتاب اللّبناني ومكتبة المدرسة، بيروت.
○ **خلف: نجم عبد الرّحمٰن:**
112 ـ الصّناعة الحديثيّة في السّنن الكبرى، مرقون بقاعة البحث العلميّ بالمعهد الأعلى لأصول الدّين، تونس.
○ **ابن خلّكان: أبو العبّاس أحمد بن محمد (ت665هـ/ 1266م):**
113 ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق الدكتور إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، لبنان.
○ **الخوارزمي: محمد بن محمود (ت665هـ/ 1266م):**
114 ـ جامع مسانيد الإمام الأعظم (أبي حنيفة النّعمان) دائرة المعارف حيدرآباد، الهند، الطبعة الأولى 1332هـ/ 1913م.
○ **الخولي: محمد عبد العزيز:**
115 ـ مفتاح السّنّة أو تاريخ فنون الحديث، دار الكتب العلميّة، لبنان، الطبعة الرابعة 1403هـ/ 1983م.
○ **خيّاط: أسامة بن عبد الله:**
116 ـ مختلف الحديث بين المحدّثين والأصوليّين الفقهاء، دار الفضيلة، الرياض، ودار ابن حزم بيروت، الطبعة الأولى 1412هـ/ 2001م.
○ **ابن خير: أبو بكر محمد الإشبيلي (ت575هـ/ 1179م):**
117 ـ فهرست ابن خير، المكتب التّجاري، بيروت، ومكتبة المثنى، بغداد، مؤسسة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية 1382هـ/ 1963م.
○ **الدّارقطني: عليّ بن عمر (ت385هـ/ 995م):**
118 ـ سنن الدّارقطني، طبعة منقّحة ممتازة، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1414هـ/ 1994م.
○ **الدّارميّ: أبو محمد عبد الله بن عبد الرّحمٰن (ت255هـ/ 868م):**
119 ـ سنن الدّارمي، الكتب السّتّة، طبعة إستانبول، 1401هـ/ 1981م.
○ **أبو داود: سليمان بن الأشعث السّجستاني (ت275هـ/ 888م):**
120 ـ سنن أبي داود، الكتب السّتّة، طبعة إستانبول 1401هـ/ 1981م.

o **الدّبّوسي: أبو زيد عبد الله بن عمر (ت430هـ/ 1038م):**

121 ـ تأسيس النّظر فيما اختلف به الفقهاء أبو حنيفة وصاحباه ومالك والشّافعي، المطبعة الأدبيّة، مصر، الطبعة الأولى.

o **الدّهلوي: أحمد بن عبد الرّحيم (ت1176هـ/ 1762م):**

122 ـ حجّة الله البالغة، المطبعة الخيريّة، مصر، 1322هـ/ 1904م.

o **الدّواليبي: معروف:**

123 ـ المدخل إلى علم أصول الفقه، مطبعة الجامعة السوريّة، الطبعة الثالثة.

o **الدّيب: عبد العظيم:**

124 ـ المستشرقون والتّراث، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتّوزيع، مصر، الطبعة الثانية 1408هـ/ 1988م.

o **ابن الدّيبع: عبد الرّحمٰن بن علي الشيباني (ت944هـ/ 1537م):**

125 ـ تمييز الطّيّب من الخبيث فيما يدور على ألسنة النّاس من الحديث، دار إحياء الكتاب العربي، بيروت (د.ط) 1324هـ/ 1906م.

o **الذّهبيّ: شمس الدّين أبو عبد الله محمد (ت748هـ/ 1347م):**

126 ـ تذكرة الحفّاظ، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، حيدرآباد الدكن 1376هـ/ 1956م.

127 ـ تلخيص المستدرك على الصّحيحين للحاكم النّيسابوري (ت405هـ/ 1014م) دار الفكر، بيروت،

128 ـ سير أعلام النّبلاء: مؤسسة الرّسالة، الطبعة الأولى 1403هـ/ 1983م.

129 ـ العِبر في خَبر مَن غَبَر، تحقيق فؤاد السّيّد. دائرة المطبوعات والنّشر في الكويت 1961م.

130 ـ ميزان الاعتدال في نقد الرّجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1382هـ/ 1963م.

o **الذّهبي: محمد حسين:**

131 ـ التّفسير والمفسّرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى 1381هـ/ 1961م.

o **الرّازي: فخر الدّين محمد بن عمر (ت606هـ/ 1209م):**

132 ـ التّفسير الكبير، دار الفكر، بيروت (د.ط) 1398هـ/ 1978م.

133 ـ المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: د. طه جابر فيّاض العلواني، مؤسّسة الرّسالة، الطبعة الثانية 1412هـ/ 1992م.

o **الرّافعي: مصطفى صادق (ت1356هـ/ 1937م):**

134 ـ الإعجاز القرآنيّ والبلاغة النّبويّة، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة تاسعة 1393هـ/ 1973م.

o **الرّامهرمزي: الحسن بن عبد الرّحمٰن (ت360هـ/ 971م):**

135 ـ المحدّث الفاصل بين الرّاوي والواعي، تحقيق محمد عجّاج الخطيب دار الفكر، الطّبعة الأولى 1391هـ/ 1971م.

o **ابن رجب: زين الدّين عبد الرّحمٰن الحنبلي (ت795هـ/ 1392م):**

136 ـ شرح علل التّرمذي، تحقيق الدكتور همّام عبد الرّحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، الطبعة الأولى 1407هـ/ 1987م.

o **ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد (ت595هـ/ 1198م):**

137 ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بذيله كتاب الهداية في تخريج أحاديث البداية للإمام أبي الفيض الغماري (ت1380هـ/ 1960م) تحقيق: يوسف عبد الرّحمٰن المرعشلي وعدنان علي شلّاق، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1407هـ/ 1987م.

138 ـ الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1978م.

139 ـ المقدّمات الممهّدات، مطبوع مع المدوّنة في الفقه المالكي للإمام سحنون عبد السّلام بن سعيد التّنوخي (ت240هـ/ 854م) دار الفكر 1986م (د. ط).

o **روشو: الهادي:**

140 ـ الإمام النّسائي ومنهجه في السّنن، رسالة دكتوراه مرحلة ثالثة، الكلّيّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين، تونس 1994م، مرقون الحاسوب، نسخة منه بالمعهد الأعلى لأصول الدّين، تونس.

141 ـ منتدى البكالوريا، سلسلة مراجعات البكالوريا، منشورات الأمانة القارّة للتربية، تونس، 1994م ـ 1995م.

o **الزّحيلي: محمد وهبة:**

142 ـ أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، سوريا، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م.

143 ـ الفقه الإسلاميّ وأدلّته، دار الفكر، سوريا، الطبعة الثانية 1985م.
144 ـ مرجع العلوم الإسلاميّة: تعريفها، تاريخها، أئمّتها، علماؤها، مصادرها، كتبها، دار المعرفة، الطبعة الثانية 1412هـ/ 1992م.

o **الزّرقاني: محمد بن عبد الباقي المالكي (ت1122هـ/ 1710م):**

145 ـ شرح الموطّإ للإمام مالك بن أنس (ت179هـ/ 795م) طبعة الحلبي، مصر 1381هـ/ 1961م، ودار المعرفة بيروت 1407هـ/ 1987م.

o **الزّركشي: بدر الدّين محمد بن عبد الله (ت794هـ/ 1391م):**

146 ـ الإجابة لما استدركته عائشة على الصّحابة، تحقيق سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1400هـ/ 1980م.

o **الزّركلي: خير الدّين (ت1396هـ/ 1976م):**

147 ـ الأعلام، مطبعة كوستانسوماس وشركائه، الطبعة الثالثة 1374هـ/ 1955م.

o **الزّغيّر: لطفي:**

148 ـ التّعارض في الحديث، أطروحة دكتوراه دولة، المعهد الأعلى لأصول الدّين 1997م، مرقون بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدّين، تونس، رقم الرّسالة (د108).

o **الزّمخشري: محمود بن عمر جار الله المعتزلي الخوارزمي (ت538هـ/ 1143م):**

149 ـ أساس البلاغة، دار الشّعب، مصر (د.ط) 1960م.
150 ـ الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1397هـ/ 1977م.

o **أبو زهرة: محمّد:**

151 ـ تاريخ الجدل، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية 1400هـ/ 1980م.
152 ـ ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه: المطبعة النموذجيّة، مصر (د.ط) 1367هـ/ 1948م.
153 ـ أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، الطّبعة الثّانية، 1955،
154 ـ الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، الطّبعة الثانية، 1367هـ/ 1948م.
155 ـ مالك: مطبعة مخيمر القاهرة نشر مكتبة الأنجلو (د.ط) 1952م.

o أبو زهو: محمّد:
156 ـ الحديث والمحدّثون، أو عناية الأمّة الإسلاميّة بالسّنّة النّبويّة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ/ 1984م.
o زيدان: أحمد عبد العزيز:
157 ـ تحقيق اختلاف الحديث للشّافعي، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م.
o الزّيلعي: عبد الله بن يوسف (ت762هـ/ 1360م):
158 ـ نصب الرّاية لأحاديث الهداية لأبي الحسن برهان الدين علي المرغيناني (ت593هـ/ 1197م) دار إحياء التّراث العربي، الطبعة الثّالثة 1407هـ/ 1987م.
o السّالوس: علي أحمد:
159 ـ قصّة الهجوم على السّنّة، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، الطبعة الأولى 1408هـ/ 1987م.
o السّباعي: مصطفى:
160 ـ السّنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1402هـ/ 1982م.
o السّبكي: تاج الدين عبد الوهّاب بن تقيّ الدين (ت771هـ/ 1369م):
161 ـ جمع الجوامع، وعليه شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلّي (ت864هـ/ 1459م) وحاشية الشيخ حسن بن محمد العطّار (ت1250هـ/ 1834م) وتقرير الشيخ عبد الرّحمٰن بن محمد الشّربيني (ت1326هـ/ 1908م) الطبعة الأولى، المطبعة العلميّة (د.ت).
162 ـ طبقات الشّافعيّة الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتّاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية 1976م.
o سحنون: أبو سعيد عبد السّلام بن سعيد التّنوخي (ت240هـ/ 854م):
163 ـ المدوّنة الكبرى، مطبعة السّعادة، مصر (د.ط.ت).
o السّخاوي: شمس الدّين محمد بن عبد الرحمٰن (ت902هـ/ 1496م):
164 ـ فتح المغيث شرح ألفيّة الحديث للإمام زين الدين عبد الرّحيم بن حسين العراقي (ت806هـ/ 1403م) تحقيق عبد الرّحمٰن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنوّرة، الطبعة الثانية 1388هـ/ 1968م.

165 ـ الإعلان بالتّوبيخ لمن ذمّ التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت 1403هـ/ 1983م.
166 ـ الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت.
○ **السّرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت490هـ/ 1096م):**
167 ـ أصول الفقه، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النّعمانيّة، حيدرآباد الدكن (د.ط) 1372هـ/ 1952م.
○ **ابن سعد: محمد الزّهري كاتب الواقدي (ت230هـ/ 844م):**
168 ـ الطّبقات الكبرى، دار صادر، بيروت (د.ط.ت).
○ **سعيد: همّام عبد الرّحيم:**
169 ـ العلل في الحديث، دراسة منهجيّة في ضوء شرح علل التّرمذي لابن رجب الحنبليّ، دار العدوي للتّوزيع، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى 1400هـ/ 1980م.
○ **سعيّد: حمدة:**
170 ـ التّعارض بين الأدلّة الشّرعيّة ومناهج العلماء في التّنسيق بينها، رسالة دكتوراه حلقة ثالثة الكلّيّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين تونس 1988، مرقونة بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، رقم الرّسالة (ح80).
○ **السّماحي: محمد محمد:**
171 ـ المنهج الحديث في علوم الحديث، دار الأنوار، بيروت.
○ **السّمعاني: عبد الكريم بن محمد التّميميّ (ت562هـ/ 1166م):**
172 ـ الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، لبنان (د.ط) 1401هـ/ 1981م.
○ **السّهيلي: عبد الرّحمٰن بن عبد الله (ت981هـ/ 1573م):**
173 ـ الرّوض الأنف في تفسير السّيرة النبويّة لابن هشام أبي محمد عبد الملك الحميري (ت218هـ/ 833م) دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1398هـ/ 1978م.
○ **سيزكين: فؤاد:**
174 ـ تاريخ التّراث العربيّ، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنّشر، القاهرة، المطبعة الثّقافيّة 1391هـ/ 1971م.

○ السّيوطي: جلال الدين عبد الرّحمٰن (ت911هـ/ 1505م):
175 ـ إسعاف المبطّأ برجال الموطّأ، مطبوع آخر كتاب «تنوير الحوالك شرح موطأ مالك» للمؤلّف أيضاً، دار الفكر، بيروت، لبنان 1389هـ/ 1969م (د. ط).
176 ـ الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان (د. ط) 1399هـ/ 1979م.
177 ـ تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى 1371هـ/ 1952م.
178 ـ تحذير الخواصّ من أكاذيب القصّاص، تحقيق الدكتور محمد الصّبّاغ، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية 1404هـ/ 1984م.
179 ـ تدريب الرّاوي في شرح تقريب النّواوي، تحقيق عبد الوهّاب عبد اللّطيف، دار إحياء السّنّة النّبويّة، الطّبعة الثّانية 1399هـ/ 1979م.
180 ـ تنوير الحوالك شرح موطّأ مالك، دار الفكر: 1389هـ/ 1969م.
181 ـ الجامع الصّغير في أحاديث البشير النّذير، دار الكتب العلميّة، الطبعة الرّابعة.
182 ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مصر، الطبعة الأولى 1327هـ/ 1908م.
183 ـ الدّر المنثور في التّفسير بالمأثور، المطبعة الميمنيّة، مصر (د. ط) 1314هـ/ 1896م.
184 ـ طبقات الحفّاظ، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1403هـ/ 1983م.
185 ـ طبقات المفسّرين: تحقيق محمّد علي عمر، مطبعة الحضارة العربيّة، نشر مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى 1396هـ/ 1976م.
186 ـ اللّآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر (د. ط. ت).
187 ـ لبّ اللّباب في تحرير الأنساب، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز وأشرف أحمد عبد العزيز، ومعه كتاب: مختصر فتح ربّ الأرباب بما أهمل في لبّ اللّباب من واجب الأنساب لعبّاس بن محمد بن أحمد ابن السيّد رضوان المدني، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1991م.

188 ـ مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسّنّة، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى 1407هـ/ 1987م.

○ **الشّاطبيّ: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللّخمي الغرناطي (ت790هـ/ 1388م):**

189 ـ الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، لبنان ، 1405هـ/ 1985م.

190 ـ الموافقات في أصول الشّريعة، تعليق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التّجاريّة الكبرى، مصر، الطّبعة الثانية 1395هـ/ 1975م.

○ **الشّافعي: محمد بن إدريس المطلبي (ت204هـ/ 819م):**

191 ـ اختلاف الحديث، بهامش كتاب «الأمّ» كتاب الشعب، مصر، ونسخة حقّقها أحمد عبد العزيز زيدان، دار الكتب العلميّة 1406هـ/ 1986م.

192 ـ الأمّ، مطبعة كتاب الشعب، مصر.

193 ـ ديوان الشّافعي، جمعه وعلّق عليه محمّد عفيف الزّعبيّ، دار الجيل للنّشر والتّوزيع والطّباعة، بيروت، لبنان، مؤسّسة الزّعبي، بيروت، الطّبعة الثّالثة 1392هـ/ 1974م.

194 ـ الرّسالة، إعداد ودراسة محمد نبيل غنايم، مركز الأهرام للترجمة والنّشر، الطبعة الأولى 1408هـ/ 1988م.

○ **شاكر: أحمد محمّد (ت1377هـ/ 1958م):**

195 ـ الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ أبي الفداء إسماعيل (ت774هـ/ 1372م) دار الكتب العلمية، بيروت (د.ط.ت).

○ **الشتيوي: محمّد:**

196 ـ التّرجيح بين الأخبار، رسالة دكتوراه مرحلة ثالثة، مرقون بقاعة البحث العلمي بالمعهد الأعلى لأصول الدين، تونس.

○ **شعوط: إبراهيم علي:**

197 ـ أباطيل يجب أن تمحى من التّاريخ، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة 1403هـ/ 1983م.

○ **الشعراني: عبد الوهاب (ت973هـ/ 1565م):**

198 ـ الميزان الكبرى أو الطّبقات الكبرى المسمّاة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار مكتبة محمد علي صبحي وأولاده، القاهرة (د.ط.ت).

o الشّكعة: مصطفى:
199 ـ الإمام الأعظم أبو حنيفة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1404هـ/ 1984م.
o شلبي: عبد الجليل:
200 ـ صور استشراقيّة، دار الشّروق، الطبعة الثانية 1406هـ/ 1986م.
201 ـ معركة التّبشير والإسلام، مؤسسة الخليج العربي، الطّبعة الأولى 1409هـ/ 1989م.
o شلبي: محمد مصطفى:
202 ـ المدخل في الفقه الإسلامي، تعريفه وتاريخه ومذاهبه، المكتبة العلميّة، الدار الجامعيّة 1405هـ/ 1985م.
o شلتوت: محمود:
203 ـ الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشّروق، القاهرة وبيروت (د.ط.ت)
o أبو شهبة: محمد بن محمد:
204 ـ دفاع عن السّنّة وردّ شبه المستشرقين والكتّاب المعاصرين وبيان الشّبه الواردة على السّنّة قديماً وحديثاً وردّها ردّاً علميّاً صحيحاً، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى 1411هـ/ 1991م.
o الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت548هـ/ 1153م):
205 ـ المِلل والنِّحل، تحقيق محمد سيّد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت.
o شواط: حسين محمد:
206 ـ مدرسة الحديث في القيروان، الدار العلمية للكتاب الإسلامي، الرّياض، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1990م.
o الشّوكاني: محمد بن علي (ت1250هـ/ 1834م):
207 ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت 1399هـ/ 1979م.
208 ـ فتح القدير الجامع بين فنّي الرّواية والدّراية من علم التّفسير، تحقيق عبد الرّحمٰن عميرة، دار الوفاء للطباعة والنّشر والتّوزيع، المنصورة، الطبعة الثانية 1418هـ/ 1997م.
209 ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق محمد عبد الرّحمٰن عوض، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م.

210 ـ نيل الأوطار من أحاديث سيّد الأخيار شرح منتقى الأخبار لمجد الدين أبي البركات عبد السّلام، ابن تيمية (ت653هـ/ 1255م) دار الجيل، بيروت، لبنان.

o **ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد (ت235هـ/ 849م):**

211 ـ المصنّف في الأحاديث والآثار، ضبط وترجيح محمد عبد السّلام شاهين، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1416هـ/ 1995م.

o **الشّيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت476هـ/ 1083م):**

212 ـ طبقات الفقهاء، تقديم وتحقيق أنس عبّاس، دار الرّائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1401هـ/ 1981م.

o **الصّالح: صبحي:**

213 ـ علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة 1391هـ/ 1971م.

o **صالح: عوض السّيّد:**

214 ـ دراسات في التّعارض والتّرجيح عند الأصوليّين ، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى 1400هـ/ 1980م.

o **الصّبابطي: عفيف:**

215 ـ أحاديث الأحكام وموقف النّقّاد والمشرّعين منها، رسالة دكتوراه مرحلة ثالثة، الكلّيّة الزيتونية للشريعة وأصول الدين، مرقونة بقاعة البحث العلمي للمعهد الأعلى لأصول الدين، تونس.

o **الصبّاغ: محمد:**

216 ـ الحديث النّبويّ: مصطلحه، بلاغته، كتبه، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة 1401هـ/ 1981م.

o **الصّدّيقي: (محمّد بن علّان ت1057هـ/ 1647م):**

217 ـ دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار إحياء التّراث العربي (د.ط.ت).

o **الصّفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك (ت764هـ/ 1362م):**

218 ـ الوافي بالوفيات، مطابع دار صادر، بيروت (د.ط) 1398هـ/ 1978م.

o صقر: السّيّد أحمد:
219 ـ مقدّمة كتاب مشكل القرآن لابن قتيبة، دار إحياء الكتب العربية (د. ط. ت).

o ابن الصّلاح: **أبو عمرو عثمان الشّهرزوري (ت642هـ/ 1244م)**:
220 ـ علوم الحديث أو مقدّمة ابن الصّلاح، نسخة التّقييد والإيضاح، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع 1401هـ/ 1981م.

o صمّود: **نور الدّين**:
221 ـ الطّبري ومباحثه اللّغويّة من خلال تفسيره لسورة النّساء، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى 1987م.

o الصنعاني: **محمد بن إسماعيل الأمير (ت1182هـ/ 1768م)**:
222 ـ توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار لمحمد بن إبراهيم الوزير الصّنعاني (ت840هـ/ 1436م) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1366هـ/ 1946م.
223 ـ سبل السّلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلّة الأحكام للحافظ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ/ 1449م) راجعه محمد عبد العزيز الخولي دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة 1379هـ/ 1960م.

o طاشكبري زاده: **أحمد بن مصطفى (ت968هـ/ 1560م)**:
224 ـ مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (د. ط. ت).

o ابن طاهر: **أبو الفضل محمد القيسراني (ت507هـ/ 1113م)**:
225 ـ شروط الأئمّة السّتّة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1984م.

o الطّبري: **أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ/ 922م)**:
226 ـ تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت.
227 ـ تهذيب الآثار، تحقيق ناصر بن سعد الرّشيد وعبد القيّوم عبد ربّ النّبيّ، مطابع الصّفا بمكّة المكرّمة 1402هـ/ 1981م، ونسخة أخرى حققها الشيخ محمود محمد شاكر.
228 ـ جامع البيان في تفسير القرآن، دار الجيل، بيروت (د. ط. ت).

○ **الطّحاوي: أحمد بن محمد (ت321هـ/ 932م):**
229 ـ شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النّجّار، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م.
230 ـ مشكل الآثار، دار صادر، بيروت، عن دائرة المعارف النّظاميّة، حيدرآباد الدكن، الطبعة الأولى 1333هـ/ 1914م.
○ **الطّيالسي: أبو داود سليمان الفارسي (ت204هـ/ 819م):**
231 ـ مسند أبي داود الطيالسي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية حيدرآباد، الدكن 1321هـ/ 1903م.
○ **ابن عاشور: محمد الطّاهر (ت1392هـ/ 1973م):**
232 ـ التّحرير والتّنوير، الدّار التّونسيّة للنّشر 1404هـ/ 1984م.
233 ـ مقاصد الشريعة الإسلاميّة، الشركة التونسية للتّوزيع، الطبعة الأولى 1978م.
○ **ابن عبد البرّ: أبو عمر يوسف النّمري القرطبي (ت463هـ/ 1070م):**
234 ـ الاستذكار، تحقيق علي النّجدي ناصف، القاهرة.
235 ـ الاستيعاب في أسماء الأصحاب، مطبوع بهامش الإصابة في تمييز الصّحابة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (د. ط. ت).
236 ـ جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، إدارة الطّباعة المنيرية (د. ط) 1398هـ/ 1978م.
○ **عبد الجبّار: أبو الحسن بن أحمد الهمذاني (ت415هـ/ 1024م):**
237 ـ شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، طبعة القاهرة 1965م.
238 ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السّيّد، الدّار التونسيّة للنّشر، المؤسسة الوطنية للكتاب 1986م.
○ **عبد الخالق: عبد الغنيّ:**
239 ـ حجّيّة السّنّة، دار الوفاء، الطّبعة الثالثة 1418هـ/ 1997م.
○ **ابن عبد الشّكور: محبّ الله البهاري الهندي (ت1119هـ/ 1707م):**
240 ـ مسلّم الثّبوت في أصول الفقه، مطبوع بهامش المستصفى لأبي حامد محمد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) المطبعة الأميرية بولاق، الطبعة الأولى 1322هـ/ 1904م.

○ عبد الكريم: فتحي:
241 ـ السّنّة تشريع لازم... ودائم مكتبة وهبة، مصر، الطّبعة الأولى 1405هـ/ 1985م:
○ عبد المطّلب: رفعت فوزي:
242 ـ توثيق السّنّة في القرن الثّاني الهجري، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى 1400هـ/ 1981م.
243 ـ كتب السّنّة دراسة توثيقيّة، مكتبة الخانجي، مصر، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م.
○ عبد النّاظر: محسن:
244 ـ دراسات جولد زيهر في السّنّة ومكانتها العلميّة، رسالة دكتوراه دولة مرقونة بقاعة البحث العلمي للمعهد الأعلى لأصول الدين، تونس.
245 ـ مسألة الإمامة والوضع في الحديث عند الفرق الإسلاميّة، الدار العربية للكتاب 1983م.
○ عتـر: عبد الرّحمٰن:
246 ـ معالم السّنّة النّبويّة، مكتبة المنا، الزّرقاء، الأردن، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م.
○ عتر: نور الدّين:
247 ـ الإمام التّرمذي والموازنة بين جامعه وبين الصّحيحين، مؤسسة الرّسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1408هـ/ 1988م.
248 ـ منهج النّقد في علوم الحديث، دار الفكر، بيروت (د.ت).
○ ابن عديّ: أبو أحمد عبد الله الجرجاني (365هـ/ 975م):
249 ـ الكامل في ضعفاء الرّجال، دار الفكر، الطبعة الثانية 1405هـ/ 1985م.
○ ابن عراق: أبو الحسن الكناني (ت963هـ/ 1555م):
250 ـ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م.
○ العراقي: زين الدين عبد الرّحيم (ت806هـ/ 1403م):
251 ـ ألفيّة الحديث بشرح شمس الدين السخاوي (ت902هـ/ 1496م) المسمّى فتح المغيث، تحقيق عبد الرّحمٰن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنوّرة، الطبعة الثانية 1388هـ/ 1968م.

252 ـ التّقييد والإيضاح شرح مقدّمة ابن الصّلاح (هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن الشهرزوري ت642هـ/ 1244م) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1401هـ/ 1981م.

253 ـ المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، طبع على هامش إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) كتاب الشعب، مصر.

○ **أبو العرب: محمد بن أحمد القيرواني (ت333هـ/ 944م):**

254 ـ طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشّابّي ونعيم حسن اليافعي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، والدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية 1985م.

○ **ابن العربي: أبو بكر محمد الإشبيلي (ت543هـ/ 1148م):**

255 ـ العواصم من القواصم، تحقيق محبّ الدين الخطيب (1389هـ/ 1969م) خرّج أحاديثه محمود مهدي الإستانبولي، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1407هـ/ 1987م.

256 ـ أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

○ **عزّ الدّين: كمال:**

257 ـ الحديث النّبويّ الشّريف من الوجهة البلاغيّة، دار إقرأ، الطبعة الأولى 1404هـ/ 1984م.

○ **العسعس: إبراهيم:**

258 ـ دراسة نقديّة في علم مشكل الحديث، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى 1416هـ/ 1996م.

○ **العقيقي: نجيب:**

259 ـ المستشرقون، موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتّى اليوم، طبع دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرّابعة (د.ت).

○ **ابن العماد: أبو الفلاح عبد الحيّ الحنبلي (ت1089هـ/ 1678م):**

260 ـ شذرات الذّهب في أخبار من ذهب، المكتب التّجاري للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، طبعة جديدة (د.ت).

o **ابن عمر: يحيى بن عمر الكناني (ت289هـ/ 902م):**
261 ـ أحكام السّوق، تحقيق حسن حسني عبد الوهّاب، مراجعة فرحات الدّشراوي، الشركة التونسية للتّوزيع، تونس (د.ط.ت).
o **عون: عبد الرّحمٰن:**
262 ـ الإمام أبو جعفر الطّحاوي في دراسته للآثار ومناقشتها، رسالة دكتوراه دولة، الكلّيّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين 1989م، مرقونة بقاعة البحث العلمي للمعهد الأعلى لأصول الدين، تونس، رقم الرّسالة (د27).
o **عياض: أبو الفضل بن موسى اليحصبي البستي (ت544هـ/ 1149م):**
263 ـ الإلماع إلى معرفة أصول الرّواية وتقييد السّماع، تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العتيقة، تونس، الطبعة الثانية 1398هـ/ 1978م.
264 ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، دار مكتبة الحياة (د.ط.ت).
265 ـ الشّفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الكتب العلمية (د.ط) 1399هـ/ 1979م.
o **العيني: بدر الدين أبو محمد محمود (ت855هـ/ 1451م):**
266 ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
o **الغزالي: أبو حامد محمد (ت505هـ/ 1111م):**
267 ـ إحياء علوم الدّين، طبعة كتاب الشعب، مصر.
268 ـ إلجام العام عن علم الكلام، تصحيح وتعليق وتقديم محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1985م.
269 ـ المستصفى، مطبوع بهامشه مسلّم الثبوت في أصول الفقه لمحبّ الله بن عبد الشّكور البهاري الهندي (ت1119هـ/ 1707م) دار الكتب العلمية.
o **الغزالي: محمد (ت1417هـ/ 1997م):**
270 ـ السّنّة النّبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث، السّنابل للثّقافة والعلوم 1410هـ/ 1989م.
o **الغماري: أبو الفيض أحمد بن محمد (ت1380هـ/ 1960م):**
271 ـ الهداية في تخريج أحاديث البداية، تحقيق يوسف عبد الرّحمٰن المرعشلي وعدنان علي شلاق، مطبعة عالم الكتب، الطبعة الأولى1407هـ/ 1987م.

○ **الغماري: (عبد الله بن محمد الصّدّيق):**

272 ـ الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج (منهاج الوصول إلى علم الأصول لعبد الله ابن عمر البيضاوي ت685هـ/ 1286م) علّق عليه وضبط تخريجاته سمير طه المجذوب، عالم الكتب، بيروت، الطّبعة الأولى 1405هـ/ 1985م.

○ **ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم اليعمري المدني (ت799هـ/ 1396م):**

273 ـ الدّيباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، دراسة وتحقيق مأمون بن محيي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1996م.

○ **ابن فورك: أبو بكر محمد بن الحسن (ت406هـ/ 1015م):**

274 ـ مشكل الحديث وبيانه، دار الكتب العلميّة 1400هـ/ 1980م.

○ **فوزي: إبراهيم:**

275 ـ تدوين السّنّة، لندن، الطّبعة الأولى 1994م.

○ **القاري: علي بن سلطان الهروي (ت1014هـ/ 1605م):**

276 ـ شرح النّخبة: دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان (د.ط.ت).

277 ـ مناقب الإمام أبي حنيفة، مطبوع آخر كتاب «الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة» لعبد القادر بن محمد القرشي (ت775هـ/ 1373م) طبعة الهند 1332هـ/ 1913م.

○ **القاسمي: محمد جمال الدين (ت1332هـ/ 1913م):**

278 ـ قواعد التّحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى 1399هـ/ 1979م.

○ **القاضي: عبد الفتّاح:**

279 ـ البدور الزّاهرة في القراءات العشر المتواترة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1401هـ/ 1981م.

○ **ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت276هـ/ 889م):**

280 ـ تأويل مختلف الحديث، صحّحه محمد زهري النّجّار، دار الجيل، بيروت 1393هـ/ 1972م.

281 ـ تأويل مشكل القرآن، دار إحياء الكتب العربية.

282 ـ كتاب الاختلاف في اللفظ والرّدّ على الجهميّة، دار الكتب العلميّة (د. ط. ت).

○ **ابن قدامة: موفّق الدين أبو محمد المقدسي (ت620هـ/ 1223م):**

283 ـ روضة النّاظر وجنّة المناظر: دار الكتاب العربي بيروت، لبنان (د. ط. ت).

284 ـ المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشّيباني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1985م.

○ **القرشي: عبد القادر بن محمد (ت775هـ/ 1373م):**

285 ـ الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية، طبعة الهند 1332هـ/ 1913م.

○ **القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت684هـ/ 1285م):**

286 ـ الفروق، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان (د. ط. د. ت).

287 ـ تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرّؤوف سعيد، دار الفكر والمكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى 1393هـ/ 1973م.

○ **القرطبي: أبو عبد الله محمد الأنصاري (ت671هـ/ 1272م):**

288 ـ الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د. ط) 1965م.

○ **القسطلاني: (أبو العبّاس شهاب الدّين أحمد بن محمّد ت923هـ/ 1517م):**

289 ـ إرشاد السّاري لشرح صحيح البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1403هـ/ 1983م، طبعة جديدة بالأوفست عن الطّبعة السّابعة وهي آخر طبعة طُبعت بالمطبعة الأميريّة ببولاق، مصر 1323هـ/ 1905م

○ **القصيمي: عبد الله بن علي النّجدي (ت1353هـ/ 1935م):**

290 ـ مشكلات الأحاديث النبويّة وبيانها: مراجعة وتحقيق الشيخ خليل الميس، دار القلم، لبنان، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1985م.

○ **القضاعي: أبو عبد الله محمد بن سلامة (ت454هـ/ 1062م):**

291 ـ مسند الشهاب: حقّقه وخرّج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1985م.

○ **القفطي: جمال الدين علي بن يوسف (ت646هـ/ 1248م):**

292 ـ إنباه الرّوّاة على أنباه النّحاة: تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم: مطبعة دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان (د. ط. ت).

o **القنّوجي: السيد أبو الطيّب الحسيني (ت1307هـ/ 1889م):**
293 ـ التّاج المكلّل من جواهر مآثر الطّراز الآخر والأوّل، تصحيح وتعليق عبد الحكيم شرف الدين، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الثانية 1404هـ/ 1983م.
o **ابن قيّم الجوزيّة: شمس الدين محمد الدمشقي (ت751هـ/ 1350م):**
294 ـ زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق الشيخ عبد القادر عرفان العشّا حسّونة، دار الفكر، الطبعة الأولى 1415هـ/ 1995م.
295 ـ إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت 1407هـ/ 1987م.
o **الكتّاني: محمد بن جعفر (ت1345هـ/ 1927م):**
296 ـ الرّسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السّنّة المشرّفة، مكتبة عرفة، بيروت، الطبعة الأولى 1332هـ/ 1913م.
297 ـ نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان 1400هـ/ 1980م (د. ط).
o **الكتّاني: (يوسف):**
298 ـ منهج الإمام البخاري في علم الحديث، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّباط، الطّبعة الأولى 1404هـ/ 1984م.
o **ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل (ت774هـ/ 1372م):**
299 ـ البداية والنّهاية، مكتبة العارف، بيروت 1410هـ/ 1990م.
300 ـ تفسير القرآن العظيم، قدّم له يوسف المرعشلي، دار المعرفة، الطبعة الثانية 1408هـ/ 1988م.
301 ـ اختصار علوم الحديث، شرح الشيخ أحمد محمد شاكر (ت1377هـ/ 1958م) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
o **كحّالة: عمر رضا:**
302 ـ معجم المؤلّفين، تراجم مصنّفي الكتب العربيّة، دار إحياء التّراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (د. ط. ت).
o **الكوثري: محمد زاهد (ت1371هـ/ 1952م):**
303 ـ تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، تقديم عزّت العطّار الحسيني، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية 1942م.

○ **ابن اللبّاد: أبو بكر محمّد القيرواني (ت333هـ/ 944م):**
304 ـ كتاب الرّدّ على الشّافعي: تحقيق وتقديم عبد المجيد بن حمدة، دار العرب للطّباعة، تونس، الطّبعة الأولى 1406هـ/ 1986م.
○ **اللّكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحيّ (ت1304هـ/ 1886م):**
305 ـ الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة، بهامشه كتاب التعليقات السّنيّة على الفوائد البهيّة، للمؤلّف رحمه الله تعالى، دار المعرفة، بيروت.
○ **ابن ماجه: أبو عبد الله محمد القزويني (ت273هـ/ 886م):**
306 ـ سنن المصطفى، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الكتب السّتّة، طبعة إستانبول (د.ط) 1401هـ/ 1981م.
○ **مالك: ابن أنس الأصبحي (ت179هـ/ 795م):**
307 ـ الموطّأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الكتب السّتّة، طبعة إستانبول 1401هـ/ 1981م.
○ **المالكي: أبو بكر عبد الله بن محمد (ت453هـ/ 1061م):**
308 ـ رياض النّفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيّة وزهّادهم ونسّاكهم، تحقيق البشير البكّوش ومحمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1403هـ/ 1983م.
○ **المباركفوري: أبو العلى محمّد بن عبد الرّحمٰن (ت1353هـ/ 1934م):**
309 ـ مقدّمة تحفة الأحوذي، اعتنى بنشره الحاج حسن إيراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان (د.ط.ت).
○ **متز: آدم (ت1335هـ/ 1971م):**
310 ـ الحضارة الإسلاميّة، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة 1387هـ/ 1967م.
○ **محمود: عبد المجيد:**
311 ـ الاتّجاهات الفقهيّة عند أصحاب الحديث في القرن الثّالث الهجري، مكتبة الخانجي، مصر 1399هـ/ 1979م (د.ط).
312 ـ أبو جعفر الطّحاوي وأثره في الحديث، المصرية العامة للكتاب 1975م.
○ **مخلوف: محمد بن محمد (ت1360هـ/ 1941م):**
313 ـ شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة، المطبعة السّلفيّة، القاهرة 1350هـ/ 1931م.

○ **مدخلي: ربيع بن هادي:**
314 ـ كشف موقف الغزالي من السّنّة وأهلها ونقد بعض آرائه، دار الجيل، الطبعة الثالثة 1414هـ/ 1994م.

○ **مدكور: إبراهيم:**
315 ـ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر (د.ط.ت).

○ **المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين (ت346هـ/ 957م):**
316 ـ مروج الذّهب، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان (د.ط) 1402هـ/ 1982م.

○ **مسلم: ابن الحجاج القشيري النّيسابوري (ت261هـ/ 874م):**
317 ـ الجامع الصّحيح، الكتب السّتّة، طبعة إستانبول 1401هـ/ 1981م.

○ **المعلّمي: عبد الرحمٰن بن يحيى اليماني:**
318 ـ الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السّنّة المحمّديّة من الزّلل والتّضليل والمجازفة، المكتب الإسلامي 1395هـ/ 1985م.

○ **المكّي: أبو المؤيّد الموفّق بن أحمد (ت568هـ/ 1172م):**
319 ـ مناقب أبي حنيفة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية 1321هـ/ 1903م.

○ **ابن منظور: محمد بن مكرم الأنصاري (ت711هـ/ 1311م):**
320 ـ لسان العرب، نسّقه وعلّق عليه ووضع فهارسه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1408هـ/ 1988م.

○ **النّدوي: تقيّ الدّين المظاهري:**
321 ـ علم رجال الحديث، دار القلم، دبيّ، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 1406هـ/ 1986م.

○ **ابن النّديم: إسحاق بن إبراهيم الموصليّ (ت235هـ/ 849م):**
322 ـ الفهرست، مكتبة خيّاط، بيروت، لبنان.

○ **النّسائي: أبو عبد الرّحمٰن أحمد بن شعيب (ت303هـ/ 915م):**
323 ـ السّنن الكبرى، تحقيق عبد الغفّار سليمان البنداري وسيّد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1411هـ/ 1991م.
324 ـ المجتبى أو السّنن الصّغرى، طبعة إستانبول 1401هـ/ 1981م.

o نصر: الصّدّيق البشير:
325 ـ ضوابط الرّواية عند المحدّثين، الجماهيرية العظمى، الطبعة الأولى 1992م.
o ابن نصيرة: سالم:
326 ـ النّصّ والمصلحة، رسالة دكتوراه مرحلة ثالثة، مرقون بقاعة البحث العلمي المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس.
o أبو نعيم: أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430هـ/ 1038م):
327 ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 1400هـ/ 1980م.
o نقرة: التّهامي:
328 ـ الاتّجاهات السّنّيّة والمعتزليّة في تأويل القرآن، دار القلم، تونس (د.ط) 1982م.
o النّووي: محيي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ/ 1277م):
329 ـ التّقريب والتّيسير، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1405هـ/ 1985م.
330 ـ شرح مسلم، مطبوع بهامش إرشاد السّاري، دار الكتاب العربي، طبعة جديدة بالأوفست عن الطبعة السّابعة للأميرية بولاق 1402هـ/ 1983م.
o النّيموي: محمد بن علي:
331 ـ آثار السّنن، مع التّعليق الحسن وتعليق التّعليق، تحقيق فيض باكستان، مكتبة إمدادية.
o هاشم: الحسيني عبد المجيد:
332 ـ أئمّة الحديث النّبويّ، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت (د.ط.ت).
333 ـ الإمام البخاري محدّثاً وفقيهاً، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت (د.ط.ت).
o ابن هشام: أبو محمد عبد الملك الحميري (ت218هـ/ 833م):
334 ـ السّيرة النّبويّة، تحقيق مصطفى السّقّا وعبد الحفيظ شلبي وإبراهيم الأبياري، البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية 1375هـ/ 1955م.

○ **هرّاس: محمد خليل:**
335 ـ مقدّمة كتاب التّوحيد لابن خزيمة، دار الجيل بيروت ومكتبة الكليات الأزهرية القاهرة (د.ط) 1408هـ/ 1988م.
○ **هيتو: محمد حسن:**
336 ـ الحديث المرسل: حجّيّته وأثره في الفقه الإسلامي، دار البشائر الإسلامية لبنان، الطبعة الأولى 1409هـ/ 1989م.
○ **الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر (ت807هـ/ 1404م):**
337 ـ مجمع الزّوائد ومنبع الفوائد، مؤسسة المعارف، بيروت 1406هـ/ 1986م.
○ **الواحدي: أبو الحسن علي النيسابوري (ت468هـ/ 1076م):**
338 ـ أسباب النزول، عالم الكتب، بيروت (د.ط) 1316هـ/ 1898م.
○ **ورّيث: محمد بن أحمد.**
339 ـ أم على قلوب أقفالها، محاورات عقليّة في فهم الرّسول ﷺ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1987م.
○ **اليافعي: أبو محمد عبد الله بن أسعد (ت768هـ/ 1366م):**
340 ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية 1390هـ/ 1970م.
○ **ياقوت: شهاب الدين عبد الله الحموي (ت626هـ/ 1228م):**
341 ـ معجم البلدان، مطبعة السّعادة، مصر، الطبعة الأولى 1324هـ/ 1906م.
○ **اليماني: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الوزير (ت840هـ/ 1436م):**
342 ـ الرّوض الباسم في الذّبّ عن سنّة أبي القاسم، دار المعرفة للطّباعة والنشر، بيروت (د.ط) 1399هـ/ 1979م.

ـ الدوريات ودوائر المعارف ـ

○ **التّجديتي** (نزار) ابن قتيبة من المناظرة إلى المحافظة، مجلّة آفاق الثّقافة والتّراث، العدد 5، حزيران (جوان) 1994م.
○ **حنفي** (حسن): السّنّة المحاصرة، مجلّة النّاقد، العدد 79، يناير (جانفي) 1995م.

○ **خورشيد (زكيّ) والشّنتناوي (أحمد) ويونس (عبد الحميد)**: فصل «الحديث» من دائرة المعارف الإسلاميّة، أصدرها بالإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة جماعة من المستشرقين، طبعة القاهرة.

○ **ابن عبد الجليل (منصف)**: منهج ابن قتيبة في الرّدّ على خصومه، حوليّات الجامعة التّونسيّة، العدد 37 لسنة 1995م.



مراجع أجنبيّة

1 - **BLANCHER (G):** Abrégé de médecine préventive et d'hygiéne. Editions Masson.

2 - **GILLIOT (C):** Le traitement du hadith dans le Tahdib Al Atar de Tabari. Arabica XLI. Brill. LEIDEN. 1994.

3 - **LECOMTE(G):** Ibn Qutayba: l'homme, son oeuvre, ses idées. Damas: 1965.

4 - **LECOMTE (G):** Kitáb Muhtalif Al Hadit: Avant- propos: Le traité des divergences du Hadit d'Ibn Qutayba. Damas: 1962.

5 - **LECOMTE (G):** Un exemple d'évolution de la controverse en Islam: de l'Ihtiláf al-Hadit d'al-Sáfii au Muhtalif al-Hadit d'Ibn Qutayba. Studia IslamicaXXVIII. Paris.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

◆ الباب الأوّل ◆

الجانب النّظري الأصولي

- الفصل الأوّل -

جهود المحدّثين في نفي الاختلاف بين القرآن والحديث

الموضوع	الصفحة

- الفصل الرابع -

جهود المحدثين في الجمع بين الأحاديث المختلفة وتأويلها

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
2 ـ خوف الصّحابة من السّؤال	177
3 ـ أثر هذا المنهج في اختلاف الحديث	179
المبحث الثّاني: مراجعة الصّحابة للرّسول عندما تختلف الأحاديث مع النّصوص والقواعد	181
1 ـ مراجعته عند اختلاف قوله ﷺ مع القرآن الكريم	181
2 ـ مراجعته ﷺ عندما اختلفت عليهم أقواله مَعَ أفعاله	182
3 ـ مراجعته عند اختلاف سنّته مع المسلّمات الدّينيّة	184
المبحث الثالث: مراجعة الصّحابة للرّسول عند استشكال الحديث	187
1- استشكال الحديث لتأكّد معارضة المصلحة وإيقاعهم في الحرج	187
2 ـ استشكال الحديث بسبب توهّم جلب المصلحة ودفع الضّرر	189
أ ـ توهّم جلب المصلحة	189
ب ـ توهّم دفع الضّرر	189
3 ـ استشكال الصّحابة للفظة في الحديث	191
نتيجة الفصل	193
- الفصل الثّاني -	
الصّحابة ومختلف الحديث بعد الرّسول ﷺ	
المبحث الأوّل: موقف الصّحابة من الحديث المختلف مع العلم الثّابت لديهم	196
1 ـ رجوع الصّحابة إلى الحديث بعد الرّسول ﷺ	196
2 ـ عرض الصّحابة الحديث على القرآن الكريم	199
3 ـ عرض الصّحابة الحديث على السّنّة النّبويّة	201
المبحث الثاني: استشكال الحديث لتغيّر الظّروف والعلل	203
1 ـ تطوّر الفقه وظهور الجدل بعد الرّسول ﷺ	203
2 ـ موقف الصّحابة من المؤلّفة قلوبهم	204
3 ـ موقف عمر من تقدير الدّيّة	205
4 ـ موقف عليّ من تضمين الصّنّاع	206
5 ـ موقف عليّ من القدر	207
المبحث الثالث: استدراك الصّحابة بعضهم على بعض عند استشكال الحديث	210
1 ـ النّقاش المباشر بين الصّحابة رضي الله عنهم	210
أ ـ مثال إصرار كلّ صحابيّ على موقفه من الحديث	210

الموضوع	الصفحة

- الفصل الثالث -

التّابعون وجهودهم في مختلف الحديث

- الفصل الرّابع -

الإمامُ أبو حنيفة وجهوده في مختلف الحديث

- الفصل الخامس -

الإمام مالك وجهوده في مختلف الحديث

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

- الفصل الثّاني -

جهود أشهر أصحاب الصّحاح والسّنن

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

ـ الفصل السّادس ـ

مختلف الحديث في العصر الحديث

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

فهرس الفهارس